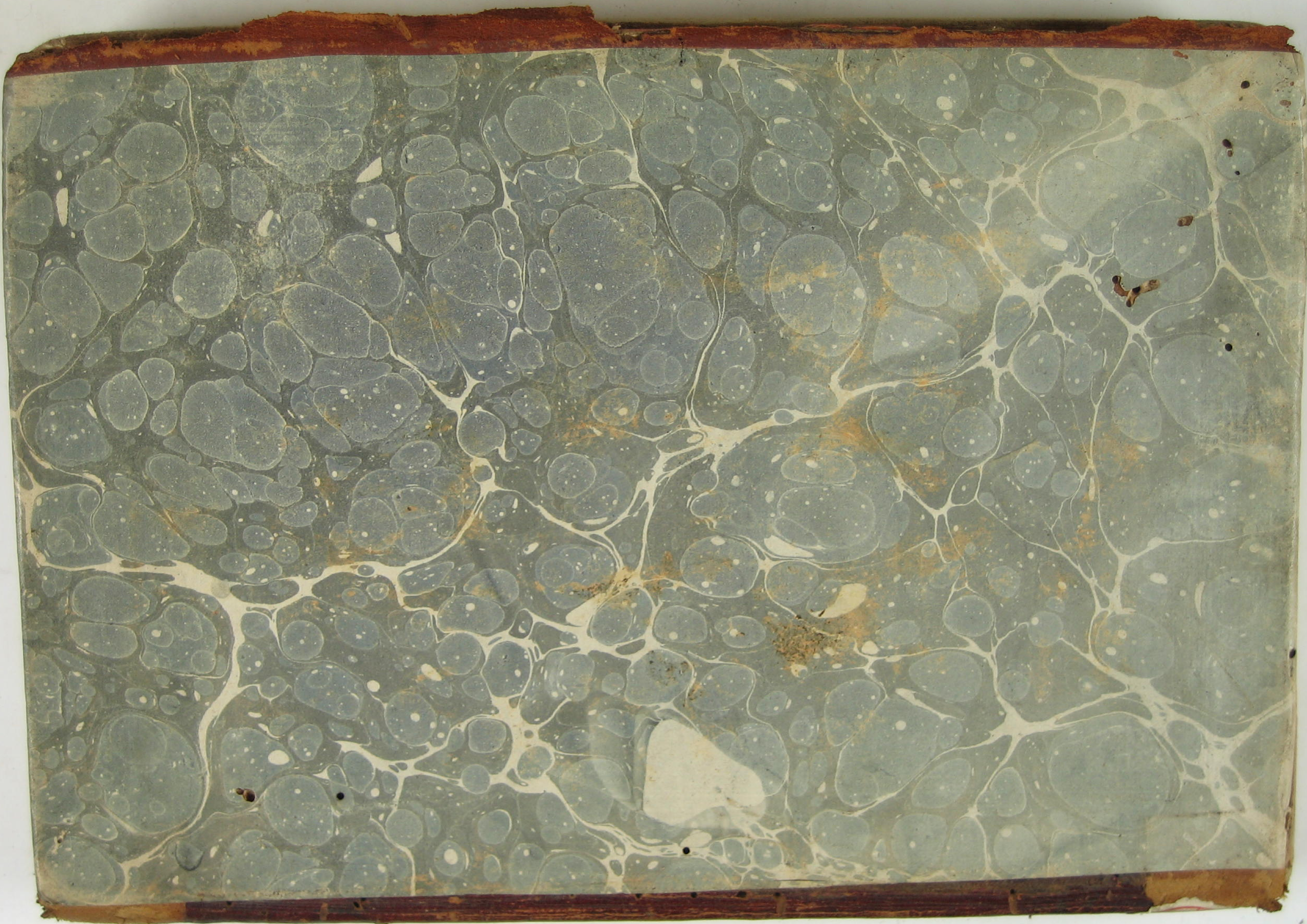


شرح عبری

شرح عبري للطوالع

شرح عبري للطوالع

شرح عبري للطوالع

بيچاره وار در اغبان [illegible] جي
روز تمن [illegible] ان ور طلب مال عزيزي
رزقت بود از جهان وه [illegible] بسي
وا [illegible] بودي بابني

الجن جسم لطيف يتشكل باشكال مختلفة شرير بالذات
الملك جسم لطيف يتشكل باشكال مختلفة خير بالذات
الشيطان جسم لطيف يتشكل باشكال مختلفة شرير بالذات وخير بالذات

رزقت بود از جهان وه [illegible] بابني

اقسام
تصور محكوم عليه تصور محكوم به
تصور نسبة حكمية حكم

تصور محكوم عليه تصور محكوم به
تصور نسبة حكمية

الأزل مشتق من الأزل وهو الضيق يعني يضيق العقل
عن ادراك اوله والأبد مشتق من الأبود وهو النفود
يعني ينفد العقل عن ادراك اخره

جماعة في ايديهم عقار طلبوا
من القاضي قسمته وادعوا
انه ميراث لم يقسمه حتى يقيموا
البينة

الفرق بين القضاء والقدر ان القضاء عبارة عن وجود
جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ
مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها
منزلة في الاعيان بعد حصول شرايطها مفصلة واحدا
بعد واحد

حافظ
خاك [illegible] از ازل [illegible]
باما [illegible]

يوري ابيشاه هو باكلمه كلمه يوري ايماكا تاياكلمه كلمه يوري

٨٢٥

يارم ميدانى هر فاتحة كه مي خواني اي دوستي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وعليه نتوكل نحمد الله حمدا يتقاصر عن ادراك غاياته
عقول العقلاء ويعجز عن بلوغ نهاياته ألسنة الفصحاء ونصلي على نبيه محمد مبلغ الأنباء وخاتم الأنبياء وعلى آله و
أصحابه النجباء ما طلع النجم من أفق السماء ونجم الطلع من البسيط الغبراء وبعد فلما كان شرف العلم
بشرف معلومه ووثاقة براهينه وشدة الاحتياج إليه كان علم الكلام أشرف العلوم لكون معلوماته وهي
ذات الله تعالى وصفاته وكيفية أفعاله أشرف المعلومات وبراهينه القاطعة وحججه الساطعة لكونها مؤلفة
من مقدمات ضرورية أو منتهية إليها اليقينيات تعلم صحتها ويلزم الطمأنينة بالغرض من أقوى الآيات والبينات
واحتياج الناس وسائر العلوم الدينية إليه أشد وأظهر أما الأول فلكون السعادة الأخروية منوطة بالإيمان
بالله واليوم الآخر والدنيوية بانتظام أحوال العالم المتوقف على الرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب وكل
ذلك لا يصير حاصلا إلا بتحصيل هذا العلم وأما الثاني فلأنه لا يتم الخوض بدونه في سائر العلوم الدينية إذ ما
لم يتبين أن للعالم صانعا حكيما عالما قادرا [illegible] لم يتمكن المفسر والمحدث والفقيه من الشروع في علومهم فالخائض
فيها بدونه كبان على غير أساس ولهذا [illegible] من جملة ما صنف في هذا الفن
كتاب طوالع الأنوار المنسوب إلى الإمام العلامة أفضل القضاة والحكام أسوة أفاضل الأنام ناصر الملة والدين الإسلام
والمسلمين عبد الله بن الإمام [illegible] عبد الله البيضاوي تغمده الله بغفرانه وأسكنه فراديس جنانه وهو وإن كان
في هذا العلم للعقول نهاية وللطالبين للمطالب العالية غاية فإنه مع كونه وجيز الألفاظ جامع لخلاصة أفكار المتقدمين
وشامل لتحرير آراء المتأخرين مرشد إلى أغراض الطلاب وموصل لكامل [illegible] قواعد عقائد أولي الألباب لكن
فحواه لا يدرك [illegible] لا يصير محصولا ولا يملك لصعوبة ألفاظه [illegible] الأسرار
ببيانه [illegible] بعباراته [illegible] المشتاق
بالملحوظ [illegible] والمحصول [illegible] لهذا الكتاب [illegible] على أن أشرح لهم شرحا بسيطا
جامعا للفوائد [illegible]
ما أشكل [illegible] معضلاته [illegible] الإقدام [illegible] القبول [illegible] الإقدام فاعتذرت
بأن هذا الكتاب قد تعرض لتحليل تركيباته بعض الطلاب [illegible] لتمييز لفظه [illegible]
وتحصيل المطالب [illegible]
الكتاب [illegible]

فطوينا كشحا عن تلك الشروح [illegible] فلما تكرر السؤال
وزاد [illegible] الحاوم
مع الإعجاب من غير استعانة بكتاب [illegible] فيما رد [illegible] فقيل من
[illegible] فلما تم [illegible] رأيت أن أتحف
به حضرة من غرة الجنان [illegible] حضرة المولى المعظم والمخدوم الأعدل الأعظم
نظام الملك [illegible] الضعفاء [illegible] الجامع بين الخصلتين العلمية والعملية الحاوي للرياستين الدينية والدنيوية
شهاب الحق والدنيا والدين ملجأ الأفاضل في العالمين [illegible]
فليخضع السادات دون سريره [illegible] الخضوع وجه الأرض [illegible]
[illegible]
فإنه [illegible] في هذا العصر [illegible] العالم وأهله فلا سلب الله [illegible] العلم ظله ولا أعدمهم أنعامه
وفضله [illegible] آمين [illegible] فإن هذا دعاء يشمل البشر ولما كان الشرح لا يتذكر إلا بالإضافة
إلى المتون لم أورد له اسما وها أنا أشرع في حل الكتاب متوكلا على العزيز الوهاب وملهم الصواب فإنه المرجع
واليه المآب قال رحمه الله وبعد فهذا الكتاب مرتب على مقدمة وثلاثة كتب أقول منتهى الكتاب
مرتب على مقدمة أعني ما يتوقف عليه المباحث الآتية الكلامية وهو المباحث المتعلقة بالنظر وعلى ثلاثة كتب
الأول في الممكنات الثاني في الإلهيات الثالث في النبوات لأن ما يبحث عنه فيه إن كان ما يتوقف عليه المسائل
الكلامية فهو المقدمة وإن كان غيره فإن كان البحث عن الممكنات فهو الكتاب الأول وإلا فإن كان البحث عن الواجب وما يتعلق
به فهو الكتاب الثاني وإلا فهو الكتاب الثالث وفيه نظر قال أما المقدمة ففي مباحث تتعلق بالنظر وفيها فصول
أقول إنما كانت المباحث المتعلقة بالنظر مقدمة للمباحث الكلامية الآتية لأن الغرض في المسائل الكلامية
إنما يحصل بالعلم بصحة النظر المثبت لها ودفع النظر المثبت لما ينافيها ولا يحصل الوقوف عليها إلا بعد العلم بالمباحث
المتعلقة بالنظر فلا جرم كانت موضوعة للمقصود قال الفصل الأول في المبادئ اعلم أن العقل إذا حصل
[illegible] تصديقا [illegible] تصورا [illegible]
[illegible]

عد إذا سئل كيف يشتمل هذا الدعاء على البشر أجيب عنه بأن الدعاء لبقائه سبب لراحة البشر فمن دعا له دعا لجميع الناس

ضرورية او مكتسبة لما فقدنا شيئا او لما فقدنا علمنا بشيء لان النظري انما يكتسب من معارف سابقة فلو كان
باسرها مكتسبة لزم اكتسابها وكل منها الى معلومات متناهية او غير متناهية فيلزم الدور او التسلسل الى ان
والنظر ترتيب امور معلومة ليتوصل بها الى استعلام ما ليس بمعلوم وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة
الى التصور يسمى معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى التصديق يسمى حجة ودليلا اقول المراد بالمبادي
ههنا ما يتوقف عليه مباحث النظر وهو التعقل وماهيته والتصور اعلم ان تعقل الشيء وهو
من غير حكم عليه بنفي او اثبات يسمى تصورا وتعقله مع الحكم عليه بالنفي او بالاثبات يسمى تصديقا والحكم
لتسميته لعزالدين وهذا يوجب ان لا يكون تصور الطرفين تصورا وتبعه بان تصور المحكوم عليه فقط مع الحكم
يسمى تصديقا وذكر ما لم يوجب اليه التصديق ما ذكر في مثال التصديق البديهي لا يتحقق ولكن بان التصديق هو الحكم
فقط بل الجازم الصحيح ما ذكرناه في الايضاح وكل من التصور والتصديق ينقسم الى البديهي وهو الذي لا يتوقف
حصوله في العقل على نظر وفكر مثاله من التصورات تصور الوجود والعدم ومن التصديقات الحكم بان النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان والى الكسبي وهو الذي يحتاج في حصوله الى نظر وفكر مثاله من التصورات تصور الملك والجن
ومن التصديقات العلم بحدوث العالم وقدم الصانع واعلم انه لو مثل التصور الضروري بتصور الحرارة والبرودة
لكان اولى لانهم اختلفوا في بداهة الوجود والعدم وانما انقسمت التصورات والتصديقات الى البديهي والكسبي لانه لو كان
التصورات والتصديقات باسرها ضرورية اي بديهية لما فقدنا شيئا منها لكن البديهي لكنا نفقد كثيرا
من التصورات والتصديقات فيلزم انتفاء الكل بديهيا ولو كانت باسرها مكتسبة لما حصلنا على شيء من المطالب
النظرية سواء كان ذلك مطلوبا تصوريا او تصديقيا لانه لو حاولنا تحصيل مطلوب نظري فذلك انما يكتسب
من معارف سابقة عليه في العلم فلو كانت تلك المعارف باسرها مكتسبة لزم اكتساب كل من تلك المعارف
العلم ليكتسب منه ويكون الموضوعات التي تنتهي اليها المعارف اما متناهية او غير متناهية فيلزم الدور على التقدير
الاول لانقطاع الافتقار ... والتسلسل على التقدير الثاني وهما محالان لكنا نعلم كثيرا من التصورات والتصديقات
فيلزم انتفاء كون الكل كسبيا واذا بطل النقيضان ثبت انقسام كل من التصورات والتصديقات الى البديهي والكسبي
وليس كل قسم انما يكتسب من بداهة بالنظر والنظر ترتيب امور معلومة سواء كانت تصورات او تصديقات على وجه
يؤدي ذلك الترتيب الى استعلام ما ليس بمعلوم مثاله من التصورات ترتيب تصور الحيوان وتصور الناطق المؤدي الى
استعلام الانسان ومن التصديقات ترتيب قولنا العالم متغير وكل متغير حادث المؤدي الى استعلام قولنا

العالم حادث وانما قال على وجه يؤدي لان التصورات المعلومة لا يكون مؤدية الى استعلام التصورات المكتسبة كيف
ما اتفق وكذا التصديقات بل لا بد من ترتيب خاص ليكون مؤديا الى المطلوبات فقوله هذا احتراز عن النظر الفاسد وقيل
ان هذا التعريف للنظر يشتمل على العلل الاربع اعني الفاعل والمادة والغاية لان الترتيب يدل على المرتب وهو الفاعل
والامور المعلومة التي وقع فيها الترتيب هي المادة ونفس الترتيب هي الصورة والاستعلام ما ليس بمعلوم هو الغاية
وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى استعلام تصور مجهول تسمى معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى استعلام
تصديق مجهول تسمى حجة ودليلا قال الفصل الثاني في الاقوال الشارحة وفيها مباحث الاول في تعريفها المعرف
للشيء ما يستلزم معرفته معرفته ويكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف ولا يجوز ان يكون المساوي له في الجلاء والخفاء
كما يقال الزوج عدد ليس بفرد ويعرف انه ما له نصف وكالانسان حيوان بشر ولا بالاخص منه سواء توقف معرفته عليه
مرتبة واحدة كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري والنهار بانه زمان طلوعها او بمراتب كتعريف الاثنين بانه زوج اول
ثم تعريف الزوج بانه المنقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بانهما الشيئان اللذان لا يفضل احدهما بالاخر ثم تعريفه بالاثنين
او لم يتوقف مثل النار ركن شبيه بالنفس وينبغي ان يحترز الانسان عن الالفاظ الغريبة والوحشية
والتركيبية مثل ان يقال العقل كجميع من الوضلات الانسان حيوان ناطق الا لاحد
ودلالة في تعريف المتضايفين مثل الاب حيوان تولد من نطفته حيوان اخر من نوعه من حيث هو كذلك وحاجة الى قولهم
الانف الافطس اقول قد عرفت ان الموصل القريب الى التصور يسمى قولا شارحا ومعرفا وقال بعض الناس
معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفة الشيء سواء كان بحسب اعتباره او بكنهه فيجب ان يكون العلم بالمعرف سابقا على العلم
بالمعرف اي يكون المعرف لها لانه لو كان العلم بالمعرف سابقا او كان معا لم يكن معرفته سببا لمعرفة المعرف فحينئذ
لا يعرف الشيء بالمساوي له في الجلاء والخفاء لاستحالة كون احدهما اعلى من الاخر كما يقال الزوج عدد ليس بفرد فان
ما ليس بزوج مساو للزوج في الجلاء والخفاء ولا يعرف الشيء بنفسه لاستحالة ان يكون الشيء معلوما قبل نفسه
ولا فرق بين كون المعرف نفس الشيء فقط او مع زيد مثل قولنا في تعريف الانسان انه حيوان
بشر فان التعلم في الحركة والانسان مؤدى انسان ولا يعرف الشيء بالاخص منه لاستحالة كون الاخص من الشيء اجلى منه سواء
توقف على المعرف معرفة الاخص مرتبة واحدة كتعريف الشمس بانها كوكب نهاري وتعريف النهار بانه زمان طلوع الشمس
او توقف عليه بمراتب كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه المنقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين
بالشيئين اللذين لا يفضل احدهما على الاخر ثم تعريف الشيئين بالاثنين او لم يتوقف معرفة الاخص على المعرف بل على غيره مثل قولنا

الناردي شبه بالنفس فان النفس عند العقل اخفى من النار ولم يتوقف معرفته على معرفة النار وينبغي في التعريفات
ان يقدم الذاتي الاعم على الاخص لشدة الاعم وظهوره عند العقل لكثرته وتجتنب عن استعمال الالفاظ الغريبة الوحشية الدلالة
على المقصود عن الالفاظ المجازية لفوات الفهم المقصود من التعريف لانه ما يحتاج اليه الاستفسار مرة اولى ويجتنب ايضا عن التكرار
في اللفظ سواء كان المكرر نفس الحد مثل الفرس نغل العدو كثير يجمعه من الوصلات فان الجمع والوصلات في الكثرة او كان
المكرر بعض الحد مثل ان يقال الانسان حيوان جسماني ناطق فان قوله جسماني مكرر لان بعض الحد وهو الحيوان يدل عليه
نعم يجوز التكرار لزيادة عن البصر فرضا وذلك في تعريف المتضايفين فانه يجب ان يعرف كل منهما بذكر السبب الذي يقيم كونهما
متضايفين بحصول العقل معا ويحصل البيان بما ذكره في تعريف الاب بانه حيوان يتولد من نطفة يتخلق
لكن من نوعه من حيث هو كذلك الى حيث انه حيوان يتولد من نطفة يتخلق لكن من نوعه فالحيوان هو الاب ويتخلق الى
من نوعه هو الابن وتولده من نطفة هو السبب لكونهما متضايفين وقولنا من حيث هو كذلك تكرير لما سبق وهو مجرد
تحقيق البيان بانه لا يلزم في تعريفه وهو الاب ان الابن لا يتحقق الا من هذه الحيثية ويجوز التكرار لدا ايضا اذا دعت اليه
حاجة كقولهم في تعريف المركب من الذات والوصف الذاتي له كالانف الافطس فانه اذا سئل عنه يجاب بانه انف
ذو تقعير لانه لا يكون ذلك التقعير الا في الانف فصار الانف مكررا فهذا التكرار انما سائغ للحاجة من حيث ان التعريف لا يصير
مانعا الا بذلك لانه لو قيل في جوابه انف ذو تقعير لا يكون كافيا ولذا لا يكون ذلك التقعير غير مختص بالانف فان قيل
لا فرق بين الحاجة والغرض اذ المسؤول عنه منهما ان كان هو الموصوف فقط فلا حاجة الى التكرار ولا غرض وان كان
الموصوف مع العارض فالتكرار ضروري في محل الحاجة ايضا والا لاختل التعريف قلت الفرق بينهما ان التكرار
الضروري هو الذي لو لم يكرر لم يصح التعريف صحيحا والتكرار الحاجي هو الذي لو لم يكرر لم يكن التعريف حدا تاما فالاحتراز لتنبيه
بعالم في تعريف الانف الافطس بانه ذو تقعير لا يكون الا في الانف

قال: اقسام المعرف [illegible]
اربعة لانه لا بد وان يساويه في العموم والخصوص ليشمل جميع افراده ويمنع غيره [illegible] داخلا فيه
عنه او مباينا لهما والاول ان يكون بجميع اجزائه وهو الحد التام او ببعضها وهو الحد الناقص والثاني هو الرسم الناقص والثالث
ان كان المجرد اصلا يسمى حدا تاما [illegible] وان كان بالعكس كما اذا تركب من الجنس والخاصة يسمى رسما تاما

اقول: موقوف الشيء لو كان اخص منه لم يشمل جميع افراده ولو كان اعم منه لم يميزه عن غيره فلا بد وان يساويه في العموم
والخصوص اي يلزم من صدق كل منهما صدق الاخر ومن كذب كل منهما كذب الاخر ليشمل جميع افراد المعرف ويميزه عن الاغيار
[illegible]

الموقوف واطلاق المعرف لانه ان يكون جميع اجزاء الموقوف الا في المادية والصورية وهو الحد التام كتعريف الانسان بالحيوان
الناطق او لم يكن جميع اجزاء الموقوف بل بعض اجزائه المساوي له اذ تكلم على تقدير مساواة الموقوف للمعرف في الصدق
وهو الحد الناقص كتعريف الانسان بالجسم الناطق او الناطق وهو ان يكون الموقوف خارجا عن المعرف وهو الرسم الناقص
كتعريف الانسان بالموجود الضاحك او الضاحك وهو ان يكون الموقوف مركبا من الداخل والخارج فان كان الداخل جنسا والخارج خاصة
يسمى حدا ناقصا ايضا كتعريف الانسان بالماشي الناطق وان كان بالعكس بان يكون الداخل جنسا والخارج
[illegible] والخاصة يسمى رسما تاما وليس كذلك لان الرسم التام هو المركب من الجنس القريب والخاصة
واعلم ان في قوله والاول ان يكون جميع اجزائه تسامحا لان العلم الاول هو ما يكون المعرف [illegible] الموقوف الداخل
في الشيء لا يكون جميع اجزائه وذلك الشيء فان قلت المراد من جميع الاجزاء الاجزاء المادية كالجنس والفصل القريب
[illegible] قلت الحد التام الحيوان الناطق الاجزاء المادية فقط والا لكان قولنا في تعريف الانسان ناطق
حيوان حدا تاما وليس كذلك

قال: واعترض عليه بان مجموع اجزاء الشيء عينه [illegible]
من اجزائه [illegible] ان يكون هو قبل تعريف الشيء بنفسه او بما هو خارج عنه [illegible]
[illegible] يتوقف على معرفته ومعرفة ما يغاير من الامور الغير المتناهية [illegible]
السؤال ان كان مشعورا به امتنع طلبه

اقول: اعترض على حد التعريف باعتراضين الاول ان التعريف محال لان تعريف
الشيء ان كان بمجموع اجزائه يلزم تعريف الشيء بنفسه لان مجموع اجزاء الشيء عينه وان كان ببعض اجزائه فذلك الجزء
انما يعرف الشيء ان اعرف شيئا من اجزائه او لم يعرف شيئا من اجزائه لم يكن ذلك الجزء معرفا له [illegible]
من اجزائه فذلك الجزء المعرف لا ان يكون نفس اجزاء الموقوف فيلزم تعريف الشيء بنفسه والثاني ان يكون
اجزاء المعرف خارجا عنه فيلزم التعريف بالامر الخارج والتعريف بالامر الخارج محال لان الخارج عن الشيء
انما يعرف ذلك الشيء لو اعلم اختصاصه بذلك الشيء اي يعلم ان الخارج ثابت له دون غيره [illegible] فلم يعرف الاختصاص
لم يبق ما عداه لجواز ان يشارك المختلفات في الاثر واحد وعرفان الاختصاص يتوقف على معرفة ذلك الشيء
فيلزم الدور وعلى معرفة ما يغايره من الامور الغير المتناهية وذلك يستلزم الاحاطة بما لا يتناهى وذلك محال
والثاني ان المطلوب بالتعريف ان كان مشعورا به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا
به امتنع طلبه لامتناع طلب ما لم يخطر بالبال

قال: واجيب عن الاول [illegible]
والاشياء [illegible] واحد منها متقدم على الشيء ان يكون نفسه ومعرفته [illegible] ليس يوجب ان يعرف

اصلاً قوله لستغنائها بأسرها في التعريف الموصوف متوقف على كون الوصف المعرّف بحيث يلزم من تصوره تصوره
بجميعه ودون ان يتوقف على اختصاصه وقوله ليس الا في العلم بها وهو ضعيف لان تقدم كل واحد منهما لا يستلزم
تقدم الكل من حيث هو كل والجواب بعدل لما المغايرة فلو كانت الاجزاء بأسرها في الصورة معلومة كانت الماهية
معلومة والا لم يفد التحديد ولو استلزم الخارج تصورها فان كان متصورا كان الملزوم متصورا فاستغنى
عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به بل المطلوب ان يراد بها الاجزاء معلومة والتحديد لاستحضارها
مجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود وكذا الرسم ان كان مركبا والا فالمعرّف فلا يبعد عن الحق بان نوجه
الطلب نحو الشيء المشعور به بوجه اعتباراته ولا استحالة فيه اقول اجيب عن الاعتراض يراد بانا لا نسلم ان جميع
اجزاء الشيء نفسه حتى يلزم تعريف الشيء بنفسه بل الجزء مقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها متقدم على
شيء يمتنع ان يكون نفسه وعرفا به واعلم ان قوله ومعرفا به زائد لا مدخل له في الجواب وبان معرّف الشيء ليس
يجب ان يعرف شيئا من اجزائه حتى يمتنع تعريف الشيء ببعض اجزائه لاستغنائه بالاجزاء باسرها عن التعريف واحتياجه
المجموع من حيث هو مجموع اليه وبان تعريف الموصوف الى المعرّف بالاوصاف الخارجية متوقف على كون الوصف المعرّف بحيث
يلزم من تصوره تصور الموصوف بعينه وكون الوصف المعرّف لهذه الحيثية يتوقف على اختصاص الوصف بالموصوف
وقوله لجميع افراد الموصوف ما نعرّف لما يراد المشعوبه في الرسوم هو الخاصة البينة الشاملة لا على العلم بالاختصاص
والشمول حتى يمتنع التعريف بالامر الخارجي ويلزم الدور والاحاطة بما لا يتناهى والجواب الاول ضعيف لان مجموع اجزاء الشيء نفسه
ومجموع الاجزاء ليس متقدما عليه لان تقدم كل واحد من الاجزاء لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع ليدل على المغايرة
بين الشيء ومجموع اجزائه وكذا الثاني لان معرّف الشيء يجب ان يعرف بعض اجزائه لانه لو كانت الاجزاء باسرها في الجزء الصوري
غنية عن التعريف ومعلومة كانت الماهية معلومة لانه لو لم يعلم الماهية عند العلم بجميع الاجزاء لم يفد التحديد بالماهية
المحدود حرفا لكنه مفيد عندكم وكذا الثالث لان الخارجي من غير العلم باختصاصه بالشيء لا يستلزم تصوره تصور الشيء
لانه لو استلزم تصوره تصور الشيء فان كان اللازم الخارجي متصورا كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن
متصورا امتنع التعريف به لامتناع التعريف بالمجهول وفيه نظر لجواز ان يكون متصور اللازم ويكون السائل
ذاهلا عنه فلا يلزم ذلك فعلم بان ما ذكره ليس بجواب بل الجواب هو ما لم يجز تعريف بعض
الاجزاء مع انه لا يعرف شيئا من اجزائه فلو كانت الاجزاء باسرها معلومة كانت الماهية معلومة قلنا لا نم قوله
والا لم يفد التحديد قلنا لا نم لجواز ان يكون الاجزاء على انواعها معلومة والتحديد لاستحضار تلك الاجزاء

مجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود ولا يلزم من عدم افادة العلم بالاجزاء على انواعها العلم
بالماهية عدم افادة التحديد اياه وكذا الرسم ان كان مركبا اذ لا يبعد ان يستحضر الوصفيات او الذاتيات
مع الوصفيات بشكل الحقيقة واما الرسم بالمفرد فلا يبعد ان الرسم الا في قول الشارح والقول الشارح من اقسام
النظر والنظر انما ترتيب امور معلومة كما عرفت فلا يكون مفردا واجيب عن الاعتراض الثاني بان المطلوب مشعور
به بوجه اعتباراته اي هو معلوم بوجه دون وجه والطلب انما يتوجه نحوه فلا استحالة كما في طلب ماهية الملك والجن
الثالث في بيان ما يعرّف ويعرّف به الحقائق اما ان يكون بسيطة او مركبة وكل منهما اما ان يتركب عنه غيره او لا
يتركب فالبسيط الذي يتركب عنه غيره لا يحد ولا يحد به كالواجب والذي يتركب عنه غيره يحد به ولا يحد كالجوهر والمركب
الذي لا يتركب عنه غيره يحد ولا يحد به كالانسان والذي يتركب عنه غيره يحد ويحد به كالحيوان فالحد للمركب وكذا
الرسم التام واما الرسم الناقص فيشملهما اقول البحث الثالث فيما يعرف به الماهية ويعرف به اي في الماهيات
تصلح لان تعرّف واتها تصلح لان يعرف بها لان اعرف ههنا ان الحقائق اما ان يكون بسيطة وهي التي لا جزء
لها او يكون مركبة وهي التي لها اجزاء وكل واحد منهما اما ان يتركب عنه غيره او لا يتركب عنه غيره اقسام اربعة الاول
البسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد لكونه بسيطا ولا يحد به لكونه لا يكون جزءا للغير كالواجب فانه بسيط
وليس جزءا للغير الثاني البسيط الذي يتركب عنه غيره وهو البسيط الذي ينتهي اليه المركب بالتحليل يحد به لكونه جزءا
للغير ولا يحد لكونه غير مركب كالجوهر فانه بسيط وجزء للغير وهو الجسم الثالث المركب الذي لا يتركب عنه غيره
يحد لكونه ذا اجزاء ولا يحد به لكونه ليس جزءا للغير كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق وليس جزءا للغير الرابع
المركب الذي يتركب عنه غيره يحد لكونه مركبا ويحد به لكونه جزءا من الغير كالحيوان فانه مركب من الجسم النامي والحساس والمتحرك
بالارادة وجزء للغير لانه جزء من الانسان فظهر ان الحد لا يكون الا للمركب سواء كان جزءا لغيره او لا وكذا
الرسم التام لا يكون الا للمركب لتركبه من الجنس القريب والخاصة واما الرسم الناقص فيشمل البسيط
والمركب لان الرسم الناقص عند المص هو المركب من العرض العام والخاصة او هو الخاصة بالمركبات
الفصل الثالث في الحجة وفيه مباحث الاول في انواع الحجة الدليل ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول
فاما ان يستدل بالكلي على الجزئي او بالعكس او باحد المتساويين على الآخر وليسم قياسا او بعكسه وليسم استقراء او تمثيلا
ان كان جامع ونبانه ذا فقها ان لم يعلم الا في ما جرى له لمشاركتهما في موجب الحكم ليسمى تمثيلا او قياسا فقهيا
الشهادة والاولى الاول لافادته اليقين بخلاف الآخرين فانهما لا يفيدان الا الظن اقول يعرف ما يلزم بالدور المذكور بالسبر او

الوصول الى علم

وقد استقصينا الكلام في منهاج الاصول **اقول** الحجج جمع حجة وقد عرفت معناها وانها مرادفة للدليل

وقال بعضهم الدليل ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والمدلول هنا هو المطلوب لئلا يتوهم الدور والمراد

باللزوم اعم من البين وغيره ليشمل جميع اقسام الدليل والمراد من العلم ليس هو اليقين بل ما هو اعم

من ذلك ليندرج فيه ما يفيد الظن بالمدلول كما عرفت وكذلك فنقول انواع الدليل ثلثة لانه اما ان يستدل بالكلي

على الجزئي كما يستدل بثبوت الجسم للحيوان على ثبوته للانسان الذي هو جزئي للحيوان بان نقول كل انسان جسم

لان كل انسان حيوان وكل حيوان جسم او يستدل باحد المتساويين على الاخر كما يستدل بثبوت الحيوان للانسان

على ثبوته للناطق المساوي للانسان بان نقول كل ناطق حيوان لان كل ناطق انسان وكل انسان حيوان ويسمى كلاهما

قياسا او يستدل بالجزئي على الكلي ويسمى استقراء تاما ان كان الاستدلال على الكلي بجميع جزئياته كما يقال كل جسم مركب

متحيز لان كل جسم مركب اما حيوان واما نبات واما جماد وكل حيوان متحيز وكل نبات متحيز وكل جماد متحيز وكل جسم

مركب متحيز فاستدللنا بثبوت الحكم للحيوان والنبات والجماد التي هي جزئيات الجسم المركب على ثبوت الحكم الذي

هو كلي ليس للجسم المركب جزئي سواها ويسمى استقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال على الكلي بجميع جزئياته بل ببعضها

كما يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الحيوان اما طيور واما دواب واما انسان والكل يحرك

فكه الاسفل عند المضغ فيكون كل حيوان كذلك فاستدللنا بثبوت الحكم لبعض جزئيات الحيوان على ثبوته له

وهذا الاستقراء ناقص لا يفيد العلم لجواز ان يكون حال المستقرأ بخلاف ما لم يستقرأ كالتمساح في مثالنا

هذا فانه لا يحرك فكه الاسفل عند المضغ او يستدل بالجزئي على جزئي آخر لاشتراكهما في امر كلي هو ثبوت اثبات

ذلك الحكم كما يقال السماء حادثة قياسا على البيت لاشتراكهما في الجسمية ويسمى تمثيلا في عرف المنطقيين وقياسا

في عرف الفقهاء ويسمى الجزئي الاول الذي هو الملحق كالسماء في مثالنا هذا فرعا والامر المشترك الموجب لاثبات الحكم

جامعا كالجسمية في مثالنا هذا جامعا ويثبت الجامع في اثبات حكم الاصل في الفرع تارة يعرف بالدوران

وتارة بالسبر والتقسيم ونحوهما من مسالك العلة ونحن لا نستقصي الكلام فيه في كتابنا المسمى بمنهاج الوصول

الى علم الاصول من اراده فليطالع ذلك الكتاب **قال** الفصل الثاني في القياس واقسامه **اقول** لما رسم

اولا المؤلف بالاقسام واولى الحجج بالانواع واول القياس بالاصناف لان تباين الاصناف بعضها عن البعض

بالعوارض فقط وتباين الاشكال كذلك لانها كلها في الحدود التي هي اركان القياس وابنائها باختلاف اوضاعها

التي هي خارجة عن ماهيتها وتوسط قدوة الامام المحقق نصير الملة والدين في شرح الاشارات ان قسمة القياس الى الاشكال

ومن قسمه بحسب العوارض فقال في اصناف القياس وتباين الانواع بعضها عن البعض انما يكون بالذاتيات

وتباين الحجج كذلك لاختلافها في الحدود التي هي اركان الحجج ومواد ما التي تختلفه بالذات فقال في انواع الحجج وتباين

الاقسام بعضها عن البعض قد يكون بالذاتيات وقد يكون بالعرضيات وتباين المؤلفات كذلك لانه قد يكون

بالذاتيات كالحد التام والناقص وقد يكون بالعوارض كالرسوم الناقصة وقد يكون بهما كالحد الاسم

فقال في اقسام المؤلف **قال** القياس قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر وهو اما ان يشتمل

النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا اولا ويسمى اقترانيا **اقول** القياس قول مؤلف من قضايا فمتى سلمت

لزم من ذلك القول المؤلف لذاته قول آخر فقوله من قضايا يخرج القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس

نقيضها وكذب نقيضها وقوله متى سلمت ليدخل فيه القياس المؤلف من الاقوال الكاذبة وقوله لذاته اي لا بتوسط

بواسطة مقدمة اجنبية وهي التي لا يكون مذكورة في القياس لا بالقوة ولا بالفعل او بواسطة مقدمة مذكورة بالقوة

مغايرة لطرفين لحدود القياس والاول وهو ما يلزمه قول آخر بواسطة قضية اخرى اجنبية كقولنا آ مساو

لب وب مساو لج فانه يلزم آ مساو لج لكن لا لذاته بل بواسطة قولنا وكل ما هو مساو لب فهو مساو لج آ

مساو لج وهو المطلوب انما لم ينتج هذا القياس بواسطة هذا القول وهو غير مذكور في القياس لا بالقوة

ولا بالفعل والثاني وهو ما يلزمه قول آخر بواسطة مقدمة مذكورة بالقوة مغايرة الطرفين لحدود القياس

وهو ما يلزمه بواسطة عكس نقيض احدى المقدمتين كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس

بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم قولنا جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض الكبرى

وهو قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر وقوله قول آخر احترز عن مجموع المقدمتين كيف كان فانه

يستلزم احدى المقدمتين مع انه ليس بقياس بالنسبة اليها والقياس اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها

بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج فهو حيوان لكنه ليس

بحيوان ينتج فليس بانسان فالنتيجة فيه اما تستعمل التالي او نقيض المقدم اولا يشتملهما ويسمى اقترانيا

والثاني هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم او بعدمه على عدم الملزوم او بوجود احد المتعاندين على عدم

الاخر او بعدمه على وجوده فيكون مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة بينهما ويسمى شرطية متصلة او بالمعاندة ويسمى

شرطية منفصلة حقيقية ان يعاند اصطلاحا ومانعة الجمع ان يعاند صدقا ومانعة الخلو ان يعاند كذبا وعلى وضع بدل

نقيض الملزوم او المعاند مطلقا او صدقا او رفع اللازم او المعاند مطلقا او كذبا ويسمى استثنائيا

والاول اي القياس الاستثنائي هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كما في المثال الاول او يستدل بعدم
اللازم على عدم الملزوم كما في المثال الثاني او يستدل بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر كقولنا هذا العدد اما زوج
او فرد لكنه زوج فلا يكون فردا لكنه فرد فلا يكون زوجا وقولنا هذا الشيء اما ان يكون شجرا او حجرا لكنه شجر فلا يكون
حجرا لكنه حجر فلا يكون شجرا او يستدل بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر كقولنا هذا العدد اما زوج او فرد لكنه ليس
بزوج فيكون فردا لكنه ليس بفرد فيكون زوجا وقولنا زيد اما ان يكون لا انسانا او حيوانا لكنه انسان فيكون
حيوانا لكنه ليس بحيوان فلا يكون انسانا فيكون القياس الاستثنائي مشتملا على شرطية حاكمة بين المقدم والتالي
بالملازمة كما في الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم او بعدم اللازم على عدم الملزوم وتسمى
شرطية متصلة لزومية او حاكمة بين المقدم والتالي بالمعاندة وتسمى شرطية عنادية منفصلة وهي حقيقية ان تعاند المقدم
والتالي مطلقا اي في الصدق والكذب معا كما في المثال الاول للاستدلال بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر
ومانعة جمع ان تعاند المقدم والتالي صدقا فقط كما في المثال الثاني للاستدلال بوجود احد المتعاندين على عدم
الآخر ومانعة خلو ان تعاند المقدم والتالي كذبا فقط كما في المثال الثاني للاستدلال بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر
ومشتملا ايضا على مقدمة تدل على وضع الملزوم كما في المثال للاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وهو
قولنا لكنه انسان او يدل على وضع المعاند مطلقا او المعاند صدقا فقط كما في المثال للاستدلال بوجود احد المتعاندين
على عدم الآخر وهو قولنا لكنه زوج وقولنا لكنه فرد وقولنا لكنه شجر او يدل على رفع اللازم كما في المثال للاستدلال
بعدم اللازم على عدم الملزوم وهو قولنا لكنه ليس بحيوان او يدل على رفع المعاند مطلقا او المعاند كذبا كما في المثال
للاستدلال بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر وهو قولنا لكنه ليس بزوج وقولنا لكنه ليس بفرد وقولنا
لكنه انسان وقولنا لكنه ليس بحيوان وتسمى هذه المقدمة الدالة على الوضع او الرفع استثنائية قال
والثاني على اربعة اوجه لانه لا بد من امر يناسب طرفي المطلوب ويسمى اوسط والمحكوم عليه في المطلوب اصغر والمحكوم به اكبر والمقدمة التي
فيها الاصغر الصغرى والتي فيها الاكبر الكبرى فالاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى او محمولا فيهما
او موضوعا فيهما او موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى اقول
والثاني وهو القياس الاقتراني قد يكون مركبا من
حمليات وحدها وقد يكون مركبا من غيرها فالمصنف خص الكلام بما يكون مركبا من حمليات صرفة لانها اوفق لغرضه فالقياس
الاقتراني يقع على اربعة اوجه لانه لا بد فيه من امر يناسب طرفي المطلوب اي موضوع النتيجة ومحمولها لان النسبة بينهما
لما كانت مجهولة لكونها مكتسبة بالقياس فلو لم يكن امر يناسب طرفي المطلوب بسببه يعلم النسبة بينهما لم يفد القياس النتيجة

ويسمى ذلك الامر اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب ويسمى المحكوم عليه في المطلوب اصغر ويسمى المحكوم به في المطلوب اكبر ويسمى المقدمة التي
فيها الاصغر صغرى ويسمى المقدمة التي فيها الاكبر كبرى مثالها قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان
جسم فالاوسط في مثالنا هذا هو الحيوان والاصغر هو الانسان والاكبر هو الجسم وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى
وقولنا كل حيوان جسم هو الكبرى ثم فالاوسط في القياس اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى كما في
المثال وهو الشكل الاول او يكون محمولا في الصغرى والكبرى كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان ينتج
لقولنا لا شيء من الانسان بحجر وهو الشكل الثاني او يكون موضوعا في الصغرى والكبرى كقولنا كل حيوان جسم وكل
حيوان حساس ينتج وهو الشكل الثالث او يكون موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى كقولنا كل حيوان جسم وكل انسان
حيوان ينتج قولنا بعض الجسم انسان وهو الشكل الرابع قال فالاول ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر او على بعضه
مع صدق الاكبر على كل الاوسط او بعضه او سلبه عن كله او بعضه اقول الشكل الاول هو ان يستدل بصدق
الاوسط على كل الاصغر كقولنا كل ج ب او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب وبصدق
الاكبر على كل ما يصدق عليه الاوسط كقولنا وكل ب ا او بسلب الاكبر عن كل ما يصدق عليه الاوسط كقولنا ولا شيء
من ب ا ليستدل لا على صدق الاكبر على كل الاصغر كقولنا كل ج ا الحاصل من قولنا كل ج ب وكل ب ا او على صدق
الاكبر على بعض الاصغر كقولنا فبعض ج ا الحاصل من قولنا بعض ج ب وكل ب ا او على سلب الاكبر عن كل الاصغر
كقولنا لا شيء من ج ا الحاصل من ج ب ولا شيء من ب ا او على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ليس
ا الحاصل من قولنا بعض ج ب ولا شيء من ب ا فعلم من هذا ان الضروب المنتجة من هذا الشكل اربعة المذكورة وان
ايجاب هذا الشكل ايجاب الصغرى وكلية الكبرى قال والثاني ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلبه
عن كل الاكبر او بالعكس على سلب الاكبر عن الاصغر او بصدق الاوسط على بعضه وسلبه عن كل الاكبر او سلبه عن بعض
الاصغر وصدقه على كل الاكبر ليستدل على سلب الاكبر عن بعض الاصغر وذلك بشرط ان يختلفا في السلب والايجاب ويكون احدهما
اقول الشكل الثاني هو ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب
ولا شيء من ا ب او يستدل بعكسه اي بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدقه على كل الاكبر كقولنا لا شيء من ج ب
وكل ا ب ليستدل لا على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شيء من ج ا الحاصل من هذين الضربين او يستدل بصدق
الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ا ب او يستدل بسلب
الاوسط عن بعض الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا بعض ج ليس ب وكل ا ب ليستدل لا على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر

لقولنا بعض ج ليس آ الحاصل من هذين الضربين وذلك الاستدلال انما يصح بشرط اتحاد زمان السلب والايجاب
اذ لو اختلف لم يحصل الانتاج كقولنا كل قمر منخسف وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس ولا شيء من القمر
بمنخسف وقت التربيع مع انه لا ينتج لا شيء من القمر بقمر بالامكان العام او بشرط ان يكون احدهما من السلب والايجاب
دائما اذ لو لم يكن كل منهما او احدهما لم يحصل الانتاج ايضا لجواز صدق المتعارفين على موضوع واحد وسلبه عنه في وقت
فيصدق القياس في الشكل الثاني مختلطين مع انه لا ينتج كما مر فظهر ان الضروب المنتجة في هذا الشكل من الضروب الاربعة
المذكورة وان اختلاف المقدمتين بالسلب والايجاب بالشرط المذكور وكلية الكبرى شرط لانتاج هذا الشكل قال
والثالث ان يستدل بصدق الطرفين على كل الاوسط او احدهما على كله والآخر على بعضه على صدق الاكبر على بعض الاصغر
او بصدق الاصغر على كله وسلب الاكبر عن كله او بعضه او بصدقه على بعضه وسلب الاكبر عن كله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر
اقول الشكل الثالث هو ان يستدل بصدق الطرفين اعني الاصغر والاكبر على كل الاوسط كقولنا كل ج ب وكل ج ا
او يستدل بصدق احد الطرفين على كل الاوسط وصدق الطرف الآخر على بعضه كقولنا كل ج ب وبعض ج ا
وقولنا بعض ج ب وكل ج ا ليستدل لاجل على صدق الاكبر على بعض الاصغر لقولنا بعض ب ا الحاصل من هذه الضروب
الثلثة او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط كقولنا كل ج ب وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا
لا شيء من ج ا او سلب الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا بعض ج ليس ا او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط
وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ج ا ليستدل لاجل على سلب الاكبر عن بعض الاصغر لقولنا بعض
ب ليس ا الحاصل من هذه الضروب الثلثة فعلم مما ذكرنا ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الستة المذكورة
وان شرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية احدى المقدمتين قال الرابع ان يستدل بصدق الاصغر على كل
الاوسط وصدقه على كل الاكبر او بعضه على صدق الاكبر على بعض الاصغر او بصدقه على كله او بعضه وسلب الاوسط عن الاكبر
على سلب الاكبر عن بعض الاصغر او بسلب الاصغر عن الاوسط وصدقه على كل الاكبر على سلب الاكبر عن الاصغر بالكلية
القياسية المنتجة ثلثة وعشرون [illegible] والكلام المستقصى فيها في الكتب المنطقية
اقول الشكل الرابع هو ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط كقولنا كل ج ب وصدق الاوسط على
كل الاكبر كقولنا كل ا ج او صدق الاوسط على بعض الاكبر كقولنا بعض ا ج ليستدل لاجل على صدق الاكبر على بعض
الاصغر كقولنا بعض ب ا الحاصل من الضربين المذكورين او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاوسط عن كل
الاكبر كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ج ليستدل لاجل على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ب ليس ا

الحاصل

8

الحاصل من هذين الضربين او يستدل بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا لا شيء من ج ب
وكل ا ج ليستدل لاجل على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شيء من ب ا الحاصل من هذا الضرب فعلم من ذلك ان الضروب المنتجة في
هذا الشكل من الضروب الخمسة المذكورة وان شرط انتاجه ان لا يستعمل فيه الخستان اعني السلب والجزئية لا في مقدمة ولا في مقدمتين
الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية فانه يستعمل كما في الضرب الرابع من هذا الشكل فالقوانين في الضروب
القياسية المنتجة ثلثة وعشرون اربع استثنائية ومن الكبرى الشرطية المنفصلة ومن رفع المقدم او [illegible] ومن وضع
التالي او رفع الشرطية [illegible] وضع المقدم [illegible] ومن رفع التالي و تسعة عشر اقترانية لان الضروب المنتجة في الشكل
الاول اربعة وفي الثاني كذلك وفي الثالث ستة وفي الرابع خمسة والمجموع ما ذكرنا والكلام المستقصى في بعض هذه القوانين وبيان
علية انتاجها النتائج المذكورة وبيان الجهة وشرائطها مذكور في الكتب المنطقية وقد بينا ما في الايضاح قال الضروب
الثالث مواد الحجة الحجة اما ان تكون عقلية او نقلية وكل منهما اما ان تكون مقدماتها قطعية وتسمى برهانا ودليلا او ظنية
او مشهورة وتسمى خطابة او لا يكون او شبيهة باحدهما وتسمى مغالطة اقول المراد بمواد الحجة القضايا التي تتالف
الحجة منها [illegible] مواد الحجة اما ان تكون عقلية ان كانت ماخوذة من العقل او نقلية ان كانت ماخوذة من النقل [illegible]
الى الحجة العقلية اما ان تكون مقدماتها قطعية وتسمى برهانا ودليلا او تكون مقدماتها ظنية او مشهورة وتسمى خطابة [illegible]
او يكون شبيهة باحدهما من مقدمات البرهان والخطابة وتسمى مغالطة [illegible] واعلم ان [illegible]
منحصرة عند ارباب الصناعة فان المشهورات [illegible] مقدمات الجدل [illegible] مقدمات الخطابة والمقبولات والمسلمات [illegible]
الراي من مقدمات الخطابة ولم يذكر [illegible] مقدمات المغالطة [illegible] مقدمات البرهان [illegible] اليقينيات [illegible]
ممزوج من الخطابة [illegible] المظنونات [illegible] بالمظنونات [illegible] المظنونات
والاولى اعتبار [illegible] وقد زعم المصنف [illegible] من مقدمات المغالطة [illegible] مقدمات الجدل
المشهورات والقياس المؤلف من الاول [illegible] قياس سوفسطائي ومن الثاني قياس [illegible] وكلاهما مغالطة فالسوفسطائي [illegible]
الحكيم والمشاغبي [illegible] الجدلي [illegible] الخطيب [illegible] المقدمات [illegible]
المغالطة [illegible] ولا يخفى [illegible] الكلام في الصناعات الخمس لا يليق بهذا المختصر [illegible]
اليقينية ما يجزم العقل [illegible]
[illegible]
[illegible]

مراراً كثيرة حتى حكم العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق والا لما كان دائماً ولا اكثرياً كترتب الاسهال على شرب السقمونيا
وتسمى مجربات وقد يطلق ان ما سرح من حرج او من غير ترتب لانتظام قرائن ايقاعها كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس وتسمى حدسيات

اقول المبادي اليقينية قضايا يجزم العقل بها بمجرد تصور طرفيها وان كان تصور طرفيها بالكسب كقولنا الكل اعظم
من الجزء وتسمى اوليات فان العقل يجزم فيها اولاً من غير توسط وسط بخلاف الكسبية فان الجزم فيها ما لا بتوسط الوسط
وتسمى ايضاً بديهيات او قضايا يجزم العقل بها بسبب واسطة لا تغيب عن الذهن عند تصور الطرفين مثل الاربعة زوج لانقسامها
بمتساويين فان الانقسام بمتساويين وسط حاضر في الذهن اما عند تصور الاربعة والزوجية وتسمى هذه قضايا قياساتها
معها لا فرق بين تصور الوسط وتصور الطرفين او قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة الحس سواء كان ظاهراً كقولنا النار حارة او
باطناً كعلمنا بالمنا وتسمى هذه القضايا مشاهدات وحسيات واعلم ان الجازم بالاسناد في هذه القضايا ليس
هو الحس بل العقل بمعونة من الحس كما يثبت في موضعه او قضايا يجزم فيها الحس والعقل معاً وذلك الحس هو حس
السمع مثل ان نخبر عن محسوس بكل وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب كالعلم بوجود مكة وبغداد
وتسمى هذه القضايا متواترات وانما قيد المخبر عنه بكونه محسوساً لانه لو لم يكن محسوساً لم يحصل الجزم بكثرة الشهادات
لانه ان كان بديهياً فالجزم فيه انما يحصل بمجرد تصور طرفيها لا غير وان كان نظرياً فالجزم فيه انما يحصل بالبرهان دون الشهادات
وانما قيد بامكان الوقوع لانه لو اخبر عن مستحيل جميع العالم لا يحصل للعاقل الجزم به وانما قيد الجمع بامتناع تواطئهم على
الكذب لانه لو جاز اتفاقهم على الكذب لا يحصل الجزم ضرورة واعلم ان الحاكم في هذه القضايا هو العقل ونفس الحس لكن
لما كان العقل انما يجزم بهذه القضايا بواسطة الشهادات وهي مسموعة قال او كلاهما معاً والحس هو حس السمع
او الحس مع غير حس السمع مثل الحكم بان من ترتب شيء على غيره مراراً كثيرة بحيث يحكم العقل بواسطة قياس خفي
بان ذلك الترتيب ليس على سبيل الاتفاق وهو قولنا لو كان اتفاقياً لما كان دائماً ولا اكثرياً فهناك سبب وان
لم نطلع على حقيقته كمثل ترتب الاسهال على شرب السقمونيا مراراً كثيرة وتسمى هذه القضايا تجربيات فالحاكم في هذه
القضايا العقل بواسطة حس هو غير حس السمع وهو المشاهدة فلهذا قال او غيره وقد يكفي في جزم العقل
في هذه الترتب مرة او مرتين لانضمام قرائن الى هذه المشاهدة بحيث يزول معها التردد كالحكم بان نور القمر
مستفاد من الشمس لاختلاف تشكلاته بحسب قربه وبعده عنها وتسمى حدسيات فعلم ان هذه انحصار المبادي
اليقينية في الستة المذكورة وذلك لان الحاكم فيها اما ان يكون هو العقل او الحس او العقل والحس معاً فان كان العقل فان
يحكم بمجرد تصور الطرفين وهي الاوليات او بواسطة وسط حاضر وهي القضايا التي قياساتها معها او بواسطة وسط غائب وذلك

في الذهن صح

اقسام اليقينيات

ينافي

بينا في البداهة وان كان الحاكم الحس فهو المحسوسات وان كان الحاكم الحس والعقل معاً فالحس اما حس السمع وهو المتواترات
او غيره وهو ان كان لا يحتاج العقل في الجزم الا الى تكرار المشاهدة فوق مرة او مرتين وهو التجربيات والا فهو الحدسيات
وفي هذا الحصر نظر لا يخفى على الذكي **قال** واما الظنيات فمقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزاً مرجوحاً
واما المشهورات فاتفق عليه الجمهور لمصلحة عامة او بسبب رقة او حمية مثل العدل حسن والظلم قبيح وكشف العورة
مذموم ومواساة الفقراء محمودة **اقول** واما الظنيات فمقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزاً مرجوحاً كقولنا
فلان يطوف بالليل فهو متلصص بناء على الظن الحاصل بان كل من يطوف بالليل فهو كذلك واما المشهورات فقضايا
اعترف بها الجمهور من الناس اما لمصلحة عامة او بسبب رقة او بسبب حمية مثل العدل حسن والظلم قبيح وهو مثال
المصلحة العامة وكشف العورة مذموم مثال الحمية ومواساة الفقراء محمودة مثال الرقة والفرق بين المشهورات
والاوليات ان العقل لا يحكم بالمشهورات مع قطع النظر عن العادات والمصالح ومراعاة الحمية بخلاف الاوليات **قال**
واما الوهميات فالمغالطة فقضايا الوهم في امر غير محسوس قياساً على المحسوس كقولنا كل موجود فانه جسم او حال في جسم
واما المخيلات فهي الخيالات ومن قضايا يذكر لترغيب النفس في شيء وتنفيرها عنه وقد تكون صادقة والاكثر يستعمل
في القياسات الشعرية **اقول** واما الوهميات فالمغالطة فقضايا الوهم في امر غير محسوس قياساً على المحسوس لان الوهم
تابع للحس فلا يوافق في المحسوس لانه يفيد كالحكم كل موجود فانه جسم او حال في الجسم وهذا الحكم من الوهم باطل لان
في النفس من المشهورات التي لا يثبت بالاولية ويكاد يتشاكل الاوليات ولولا ان العقل والشرائع يكذبها لعدت من الاوليات
وانما يعرف كذبها لان الوهم يساعد العقل في المقدمات المنتجة لنقيض ما حكم به كالحكم الوهم بالخوف عن الموتى مع انه يوافق
العقل في ان الميت جماد والجماد لا يخاف عنه فالمنتج لقولنا الميت لا يخاف عنه فاذا وصل العقل والوهم الى النتيجة نكص الوهم
وقد يستعمل في المغالطة المخيلات ومن قضايا يذكر لترغيب النفس في شيء كقولهم في ترغيب النفس في شرب الخمر انها
ياقوتة سيالة او تنفير النفس عن شيء كقولهم في تنفير النفس عن العسل انه مرة مقيئة والاكثر في المخيلات كاذبة وقد تكون
صادقة اذ ليس من شرط التخيل الكذب والاكثر تستعمل المخيلات فانما يستعمل في القياسات الشعرية والغرض منه
انفعال النفس بالترغيب والتنفير ويروجه الاوزان المطبوعة والالحان الحسنة والاصوات الطيبة **قال** والثاني
ما يقبل نقله ممن يعتقد صدقه فيه وهم الانبياء عليهم السلام وهو ما يعتقد لنا السبب اذا تواتر عندنا ونقل عنه رواته
الثقات او مسلم الاسناد الى الاحبار والى الخصم والسبب والنقل وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه العقل
فيصل السمع بتكذيب الاصل تصديق الفرع محال لاستلزامه تكذيبه ايضاً **اقول** والثاني من الحجة النقلية وهي

صح نقله ان نقل معجزاته متحقق وصدقه عقلا ودعوى الانبياء عليهم السلام لان الدليل العقلي دل على صدق اقوالهم لانهم

ادعوا الرسالة واظهروا المعجزة على وفق الدعوى وذلك يدل عقلا على صدقهم كما سيأتي في مبحث النبوة والنقل ممن

عرف صدقه عقلا انما يفيد لنا اليقين اذا تواتر عندنا بان يبلغ الناقلون حد التواتر لانهم اذا لم يبلغوه امكن تواطئهم

على الكذب وانما قيد المتواتر بقوله عندنا لان النقل لو تواتر عند غيرنا ثم بعد الغيب لنا بل لم يتواتر عندنا وعلمنا عصمة

رواة العربية اي موادها من تلك الالفاظ والمواد التي نفهم بها اللغوية تطلق على المواد لا التركيبات وانما وجب عصمة

الرواة لانهم لو لم يكونوا معصومين لم يمكن التعويل على نقلهم وعلمنا عدم الاشتراك لانه لو كان مشتركا جاز ان يكون

مراده المقول عنه غير ما فهمناه وعلمنا عدم المجاز اللغوي لانه لو كان مجازا لاحتمل ان يكون المراد غير موضوعه الاصلي

وعلمنا عدم الاضمار لانه ح جاز ان يكون المراد غير ما اقتضاه ظاهر اللفظ وعلمنا عدم التخصيص لانه

يحتمل ان يكون المراد بالخطاب بعض الصحابة او الصحابة فقط وعلمنا عدم النسخ اي التخصيص بحسب الازمنة لانه ح

يحتمل ان يكون مخصوصا بالنسبة الى الذي ورد فيه النص وعلمنا عدم النقل لانه ح يلزم ما يلزم في المجاز وعلمنا عدم المعارض

العقلي الذي لو كان لرجح عليه كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان ظاهر الاية يدل على الاستقرار على العرش حسب

ما فسره ابن عباس والمعارض العقلي الذي هو الدليل الدال على ان الاجسام موجودة وانما رجح العقل على النقل لان النقل

متوقف على العقل كما عرفت فلو رجح النقل على العقل يلزم تكذيب العقل الذي هو الاصل بتصديق النقل

الذي هو الفرع وتكذيب الاصل بتصديق الفرع محال لاستلزامه تكذيب الاصل تكذيب الفرع ايضا لان صدق

الفرع مبني على صدق الاصل فرضا قال الفصل الرابع في احكام النظر وفيه مباحث الاول ان النظر الصحيح

يفيد العلم والسمنية انكروه مطلقا والمهندسون في الالهيات لنا انا نعلم بالضرورة انا اذا علمنا لزوم شيء لشيء وعلمنا

وجود الملزوم او عدم اللازم علمنا وجود اللازم او عدم الملزوم وايضا من علم ان العالم ممكن

وان كل ممكن فله سبب علم قطعا ان له سببا اقول لما فرغ من تعريف النظر اشار الى احكامه وفي هذا مباحث

الاول ان النظر الصحيح وهو المستجمع للشرائط يفيد العلم الحاصل منه والسمنية انكروا وجود النظر المفيد للعلم

مطلقا وقالوا لا طريق الى العلم سوى الحس والمهندسون انكروه في الالهيات وقالوا لا يفيد سوى عدم تطرق

الغلط اليها وفي الالهيات لنا انا نعلم بالضرورة انا اذا علمنا لزوم شيء كالفاضل لشيء كالانسان وعلمنا مع العلم

باللزوم وجود الملزوم وهو وجود الانسان او عدم اللازم وهو عدم الضاحك علمنا الاول وهو العلم باللزوم مع العلم

بوجود الملزوم وجود اللازم ووجود الضاحك وعلمنا الثاني وهو العلم باللزوم مع العلم بعدم اللازم عدم الملزوم وهو عدم

وايضا فقد علم ان العالم ممكن وعلم ان كل ممكن فله سبب علم ان للعالم سببا فعلم منه ان الفكر الصحيح المفيد للعلم

موجود فيلزم بطلان المذهبين لاشتراط الدليل المذكور للالهيات واما ذكرنا البيان للنظر الصحيح المفيد للعلم اولا ليتبين

دليل التالي في قوله قال احتجت السمنية بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان خلافه

وان كان نظريا لعاد الكلام فيه ولزم التسلسل الثاني ولزم التسلسل المحال الثاني ان كان المعلوم فلا طلب وان لم يكن معلوما فاذا

حصل فبم يعرف انه المطلوب الثالث ان الذهن لا يقدر على استحضار مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا انا اذا توجهنا الى مقدمة

تعذر علينا في تلك الحالة التوجه الى غيرها والمعرفة الواحدة لا تنتج اقول احتجت السمنية بوجوه الاول ان العلم الحاصل

عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان للناظر خلافه كسائر الضروريات والتالي باطل وان كان نظريا احتاج الى نظر اخر وعاد الكلام

في اللازم النظر الثاني بانه ان كان ضروريا لما بان خلافه وان كان نظريا احتاج الى نظر اخر ولزم التسلسل المحال بالنظر الى ما يحصل

فلا طلب نحوه لامتناع تحصيل الحاصل فلا يوجد النظر اذ النظر هو الطلب وان لم يكن معلوما فاذا حصل للناظر كيف يعرفه

بانه مطلوبه لعدم شعوره به البتة الثالث انا نعلم ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا

وجدانا ضروريا انا متى توجهنا الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة التوجه الى مقدمة اخرى وان المعرفة الواحدة لا تنتج اتفاقا

فاذا لم يحصل للمتوهم معا في الذهن ولم ينتج المعرفة الواحدة فلم يكن النظر المفيد موجودا لما عرفت قال والجواب

عن الاول ان العلم به وباستلزام المقدمتين معا للنتيجة الحاصل عقيب النظر ضروري وظهور الخطا بعد النظر الصحيح ممنوع وعن الثاني

ان الماهية معلومة من وجه والنسبة مبهمة والمطلوب تعيينها فاذا حصل تعين ما يطلب فيه وعن الثالث ان الذهن يستحضر

كما يستحضر طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة او المعاندة بينهما اقول اجيب عن الوجه الاول بان العلم الحاصل عقيب

النظر الصحيح ضروري وكذا العلم باستلزام المقدمتين على الترتيب الخاص له ايضا ضروري على معنى ان كل من حصل

له هذان العلمان حصل له العلم بالحاصل عقيب النظر ضرورة لا بمعنى البديهي حتى لا يجوز ان يظهر خلافه وايضا ظهور الخطا

بعد النظر الصحيح ممنوع بل ربما يجوز ان يظهر الخطا بعد النظر الذي لم يكن النظر مشتملا على جميع الشرائط المذكورة ولا نزاع

فيه واجيب عن الثاني بان طرفي المطلوب بالذات معلومان لا بذاتيهما ولا بعارض من عوارضهما والنسبة مبهمة اي لا يعلم ان

النسبة الواقعة بينهما واقعة بالايجاب ام بالسلب والمطلوب تعيين النسبة فاذا حصل للناظر تميز عن غيره بوجه سابق

تصور طرفيه المعلومين وحاصل الجواب منع الحصر وهو ان المطلوب يجوز ان يكون معلوما من وجه دون وجه فطلبه لا يكون

تحصيلا للحاصل لانه ليس معلوما بتمامه وبعد الحصول يجوز عرفانه للشعور به من وجه وانما خص الجواب بالتصديقات

مع ورود الشك في التصورات ايضا لان الجواب عنها قد مر واجيب عن الوجه الثالث ان الذهن يستحضر المقدمتين

كما يتحقق طرفا الشرطية ويحكم بالملازمة بينهما كما في الشرطية المتصلة او يحكم بالمعاندة بينهما كما في الشرطية المنفصلة

وهذا الحكم يستدعي تقدم تصورهما ضرورة قال وافقي المهندسون بوجهين الاول ان التصديق موقوف على

التصور وذلك لان الله غير معقول ولا حاجة الى النقل كما سنذكره في الكتاب الثاني واذا لم يكن محكوما عليه الثاني ان

اجل الامور ما لا يوجد في نفس الانسان واختلف في مباحث النفس اختلافا كثيرا في

انها جسم او غير جسم فكيف بما هو اعلى والعقول اقول احتج المهندسون على ان النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات

بوجهين الاول ان التصديق موقوف على التصور كما عرفت وذلك لان الله غير معقول ولا حاجة الى النقل لما سنذكره في

الكتاب الثاني في الالهيات فلا يكون ذاته تعالى محكوما عليه بشيء من الصفات وغيرها فلا يفيد النظر في الالهيات تصديقا

يوجب لسنا ولعلهم انه يعني هو المطلوب الثاني ان اقرب الاشياء الى الانسان بان يعلم هويته التي يشير اليها الانسان بقوله انا اعني

نفس الانسان وانت ترى في مباحث النفس اختلافا كثيرا في النفس ما هي اي ما حقيقتها وفي ان النفس كيف

هي اي جسم او جسماني ام مفارق كما ستقف عليها في المتعلم لها وكيف ادراكها والاكثر النظر لا يفيد العلم باظهر

الاشياء بالنسبة الى عقولنا واوهامنا فكيف بما هو ابعد الاشياء عن الاوهام والعقول وهو ذات الله تعالى المنزه عن ان يحيط

به الادراك والاوهام فلا يكون النظر مفيدا في الالهيات وهو المطلوب قال والجواب عن الاول ان التصديق يتوقف

على تصور الطرفين باعتبار ما وذلك ان الله كذلك وعن الثاني انه دليل على عسر ذلك وان ثبت فيها الوهم يلابس العقل في

احكامه والباطل بالحق في مباحثه ولذلك كثرت فيه الآراء وتصادمت الاهواء والسلف منعوا عنه الا الاذكياء

من الاولين بل الكلام في الامتناع اقول واجيب عن الوجه الاول بان التصديق يتوقف على تصور الطرفين باعتبار لا على

تصورهما بكنه حقيقتهما وذلك ان الله معلوم باعتبار فيجوز اثبات امر له فيجوز ان يفيد النظر في الالهيات

ولقيبح عن الوجه الثاني بان ما ذكرتم من الاختلاف يدل على عسر تحصيل العلم من النظر في الالهيات والاشكال في ذلك لان الوهم

يلابس العقل في ما في احكامه والباطل يشاكل الحق في مباحثه ولذلك كثرت في الالهيات الآراء وتصادمت فيها الاهواء

والسلف منعوا عن البحث في الالهيات الا الاذكياء من الاولياء الراسخين في العلم الذين لا يفسد اعتقادهم بادنى شبهة

وليس الكلام في العسر بل الكلام في الامتناع وما ذكرتم لا يوجب امتناع تحصيل العلم من النظر قال وفي الاول النظر

الصحيح بعد الذهن للنتيجة والفيض عليه عقيبه عادة عند الشيخ ابي الحسن الاشعري ووجوبا عند الحكماء وقالت المعتزلة

النظر يولد في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود شيء وجود شيء آخر كحركة اليد والمفتاح ونتبين فساده بانتساب

جميع الممكنات الى الله ابتداء اقول منهم من فرع على ان النظر الصحيح مفيد للعلم الاول ان النظر الصحيح يعد الذهن لقبول فيض

النتيجة من مبدئها بانفاق الحكماء والاشاعرة لان النتيجة تفيض على الذهن من الواجب جل ذكره عقيب النظر الصحيح من الفاعل

عند الشيخ ابي الحسن الاشعري فانه يقول الافعال الله تعالى فعلها باجراء العادة ويجب وجوبا عند الحكماء لان

يمتنع ان لا يفيض المبدأ المفارق النتيجة على الذهن عقيب العلم بالمقدمتين المرتبتين ترتيبا صحيحا وقالت المعتزلة النظر

يولد النتيجة في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود شيء وجود شيء آخر كحركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد توجب

حركة المفتاح فيقولون للفعل الصادر عن الفاعل بلا توسط كحركة اليد من الانسان انه حصل بالمباشرة وللفعل الصادر

عن الفاعل بتوسط شيء آخر كحركة المفتاح التي تصدر عنه بتوسط حركة اليد انه حصل منه بالتوليد فالمعتزلة يقولون

باستناد النتيجة الى الناظر وباستناد النظر الى الله تعالى والحكماء يقولون باستناد النتيجة الى العقل الفعال والعقل

الفعال عندهم مستند الى الله تعالى بواسطة العقول التسعة فالمعتزلة والحكماء يقولون باستناد النتيجة الى الله تعالى ولكن

انتهاء لا ابتداء فتبين فساد قولهم ببيان استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء لكونها ممكنة لحدوثها بعد النظر الصحيح

وفيه نظر لانه لم يذكر ما يدل على نفي قول المعتزلة والحكماء ولكن لا بد في اثباته من قول الاشعري لان القائلين بقول وجوب على الله

تعالى ان يخلق النتيجة عقيب النظر الصحيح وان الله تعالى مختار فلا يجب عليه شيء ويكون عادة بل قال الثاني انه

لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضة لهما والا لما توجه الاشكال في جلاء الانتاج

وخفائه اقول الثاني من الفروع هو ان الاشبه بالحق قول شيخ الحكماء انه لا بد في النظر الصحيح بعد استحضار

المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضة للمقدمتين لان النظر الصحيح لاجل افادة النتيجة لابد له

بان يعلم انه كيف اندرجت المقدمة الجزئية تحت المقدمة الكلية لان حصول المادة في الذهن من غير ملاحظة الترتيب

لو كان كافيا في حصول النتيجة لما تفاوتت الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه والتالي باطل فالمقدم مثله اعلم ان العلم باندراج الصغرى

تحت الكبرى اولا بد منه في حصول العلم بالنتيجة ضرورة ولكن ان العلم بالمقدمتين هل يكفي في حصوله بدونه فيه نظر والاجل هذا قال

المصنف الاشبه ولم يقل الحق قال الثالث المشهور ان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل وقيل يستلزم الجهل وقيل الحق ان الفساد ان كان في المادة بدون

ان الصورة فان كان مقصورا على المادة يستلزم ذلك والا فلا اقول الثالث من الفروع هو ان المشهور ان النظر الفاسد

اعني الذي لا يكون مشتملا على شرائط المعتبرة في الانتاج بحسب المادة او الصورة او كليهما لا يستلزم الجهل اي الجزم

بصدق نتيجة كاذبة في نفس الامر وقيل بخلاف ذلك والحق عند المصنف ان الفساد في النظر ان كان مقصورا على المادة بان

يكون النظر في هذه الصورة صحيحا فاسدا في جهة المادة يستلزم هذا النظر الجهل لان من اعتقد ان العالم قديم واعتقد

ان كل قديم مستغن عن المؤثر اعتقد بالضرورة ان العالم مستغن عن المؤثر وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة اي يكون الفساد

مقصورا على الصورة او شاملا للمادة والصورة فلا يستلزم ذلك النظر الجهل لان المستلزم هو المرتب على الوجه الخاص والترتيب منه طلب يستلزم

قال الثالث انه كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم ويدل عليه ما ذكرناه واحتجت الملاحدة

بان الخلاف دائر بين العقلاء ولو كان العقل كافيا لما كان كذلك وايضا فان الانسان لا يستقل بتحصيل اضعف

العلوم فكيف باصعبها واجيب عن الاول بانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك وعن الثاني بان العسر لا يستلزم الامتناع ولا نسلم انه

لو كان محتاجا لعلم المعاد والحج ويزيح الشكوك والشبه كان اوفق فاما النزاع في الامتناع اقول البحث الثاني

مباحث النظر في ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ومستقل بادراك الامور الالهية ولا حاجة الى المعلم كما ذهب اليه الاسماعيلية

من ان العقل لا يستقل بادراك الحقائق الالهية بل لا بد من امام معصوم في كل زمان ليتعلم طرق المعارف والمعاد والارشاد

الى وجوه الادلة ودفع الشبه ويكون مؤيدا من عند الله تعالى ويكون عقله الكامل مستقلا بادراك الاشياء من غير معلم

له ونسبته الى الخلق كنسبة ضوء الشمس الى الابصار ويدل على ان النظر كاف ما ذكرنا في ان النظر يفيد العلم

وهو ان الانسان العاقل حصل في عقله ان العالم ممكن مع ان الوجود والعدم بالنسبة اليه على السوية وحصل ان

كل ما هذا شانه يحتاج في وجوده الى فاعل اضطر الى العلم بان العالم له فاعل ثم ان ذلك الفاعل واجب الوجود

فاستلزم علمك بالعلم ان العالم له فاعل واجب الوجود سواء كان هناك معلم ولا وفيه نظر لجواز ان لا يحصل

من المقدمات مع ترتيبها المعتبر في الاستلزام الا بتعليم معلم واحتجت الاسماعيلية على ما ذهبوا

اليه بان الخلاف واقع بين العقلاء في المطالب الالهية ولو كان العقل فيها كافيا لما كان كذلك وايضا فان الانسان

لا يستقل بعقله بتحصيل اضعف العلوم كالنحو والنجوم والخياطة ولغيرها فكيف يكون مستقلا باصعب العلوم وهو العلم الالهي

واجيب عن الاحتجاج الاول بان العقلاء ما اتوا بالنظر الصحيح في مطالبهم فلذلك لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك

الاختلاف واجيب عن الاحتجاج الثاني بان ما ذكرتم من القياس الفقهي انما يدل على العسر ولا نسلم انه لو كان

معلم موصوف بما ذكرتم يعلم المعارف ويزيح الشكوك كان اوفق واسهل ولا نزاع في هذا انما النزاع واقع في امتناع

معرفة الله تعالى بدون المعلم وما ذكرتم لا يدل على الامتناع فرعهم قال الثالث في اجوبة النظر في معرفة الله تعالى واجب

اما عندنا فلقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات ونحوه واما عند المعتزلة فلان المعرفة واجبة عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر

وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب واعترض عليه بان مبناه على حكم العقل وبيانه في الكلام فيه

وامتناع العرفان بغير النظر واستحالة التكليف بالمحال وهو ممنوع وبان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا

نفي الوجوب قبل البعثة لنفي لازمه وقد يشار ان الوجوب ليس الا بالشرع قيل لو وجب بالشرع لزم افحام الانبياء

فان اللطف لا يتم الا بعلم وجوبه ولا يعلم ما لم ينظر فيه عقلا لا لزم ابطال وجوب النظر

لانه موقوف على مقدمات تتوقف على الانظار الدقيقة اقول البحث الثالث في وجوب النظر واجب في معرفة

الله تعالى بالاجماع اما عند الاشاعرة فلقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات ونحوه من الآيات الآمرة بالنظر فانه تعالى امر

بالنظر والامر للوجوب كما تبين في موضعه وفيه نظر واما عند المعتزلة فلان معرفة الله تعالى واجبة عقلا ومعرفته

تعالى لا تتم الا بالنظر لانها غير بديهية ضرورة ولا يمكن تحصيلها بطريق السمع والا لزم الدور فيجب النظر وما لا يتم الواجب

المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب والا لزم التكليف بالمحال اي هو محال فالنظر واجب وانما قيد الواجب

بكونه المطلق احترازا عن الواجب المقيد كالزكاة المقيدة بوجود النصاب للحول فان ما يتوقف عليه الواجب

لا يكون واجبا اتفاقا وبكونه مقدورا للمكلف لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق وهو باطل واعترض على دليل المعتزلة بان

مبنى هذا الدليل على حكم العقل بان معرفة الله تعالى واجبة وقد سبق في الكلام في حكم العقل بانه باطل الحاكم هو الشرع وعلى

امتناع العرفان بغير النظر وعلى استحالة التكليف بالمحال وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان يحصل بتعليم الامام المعصوم

كما هو مذهب الاسماعيلية وبالالهام كما ذهب اليه علماء الهند او بتصفية الباطن كما ذهب اليه الصوفية واما الثاني فلجواز

التكليف بالمحال عندنا واذا كان هذا الدليل مبنيا على مقدمات ممنوعة كان باطلا فرعهم واعترض على الدليل ايضا بان

قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ينفي الوجوب قبل البعثة بنفي لازمه وهو العقاب الذي وتوجيه هذا الاعتراض

ان يقال لو كان النظر واجبا عقلا لوجب قبل البعثة ولو وجب قبل البعثة لوجب ان يعاقب على تركه لكن

اللازم وهو العقاب قبل البعثة منتف لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فينتفي ملزومه وهو الوجوب عقلا فقوله

تعالى وما كنا الآية دل على ان الوجوب ليس الا بالشرع لو وجب النظر بالشرع دون العقل لزم افحام الانبياء

الذين ارسلهم الله تعالى الى المكلف انظر فيها لتعلم صحتها فان للمكلف ان لا ينظر في المعجزة ما لم يعلم وجوب النظر بالشرع

ولا يعلم وجوب النظر بالشرع ما لم ينظر في المعجزة ولا يثبت الشرع الا بعد ثبوت الواجبات وذلك افحام الانبياء وهو باطل قلنا لو وجب

النظر عقلا كما هو مذهبكم لزم الافحام ايضا لان وجوب النظر غير ضروري لانه موقوف على مقدمات تفتقر الى انظار

دقيقة من المقدمات التي سبقت الاشارة اليها واذا كان كذلك فللمكلف ان يقول لا انظر ما لم اعرف وجوب النظر وما لم انظر

وجوب النظر لا انظر فلا انظر فالالزام علينا وعليكم ايضا فينتفي افحام الانبياء قال الكتاب الاول في الكليات

ويشتمل على ابواب الاول في الامور الكلية وفيه فصول اقول لما فرغ عن تقرير المقدمة اعني معرفة قوانين النظر اراد ان يشرع

في المقصود وهو علم الكلام وقد رتبه على كتاب الكليات وانما قدم البحث عن الكليات على البحث عن الالهيات

لان ادراكها ايسر واسهل من ادراك الالهيات ولهذا البعض قدم البحث عن الامور الكلية على البحث عن سائر الممكنات
والمراد بالامور الكلية الامور العامة وهي المشتركة اما بين جميع الموجودات كالوجود والوحدة والماهية على رأي المتكلمين
واما بين جميع المعدومات كالعدم والامور الجارية مجرى الامور العامة وهي المشتركة اما بين اكثر الموجودات كالماهية
على رأي الحكماء واما بين اكثر المعدومات كالامتناع والامور الجارية مجرى انواع الامور العامة وهي التي تنقسم الامور العامة
اليها كالوجوب والامكان والقدم والحدوث والعلة والمعلول فان الوجود ينقسم اليها الفصل الاول في تقسيم
المعلومات المعلوم اما ان يكون متحققا في الخارج وهو الموجود او لا وهو المعدوم ومثبتو الحال قالوا المتحقق
باعتبار نفسه هو الموجود وان تحقق باعتبار غيره فهو الحال كالاجناس والفصول وحدّ الحال بانه صفة لا موجودة ولا معدومة
في نفسها قائمة بموجود وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تقرر في نفسه فهو الثابت وان لم يتقرر كالممتنع فهو المنفي والثابت
ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فهو اعم من الموجود والمعدوم
والمثبتون للاحوال منهم قالوا الكائن ان استقل بالكائنية فهو ذات موجودة وان لم يستقل فهو الحال
اقول المعلوم اي المتصور ان كان له تحقق في الخارج فهو الموجود وان لم يكن له تحقق في الخارج فهو المعدوم وانحصر
في القسمين ومثبتوا الاحوال من الاشاعرة من فرق الفئتين كالقاضي وامام الحرمين بان قسموا القسم الاول اي المتحقق في الخارج
الى قسمين فان المتحقق في الخارج ان تحقق باعتبار نفسه اي لا يكون تحققه تابعا لتحقق غيره فهو الحال كالاجناس
اي الصفات المشتركة كاللونية المشتركة بين السواد والبياض والفصول اي الصفات المميزة كالقابضية للبصر
المميزة للسواد عن البياض وحدوا الحال بانه صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود فالقيد الاول اخرج
وقوله غير موجودة احتراز عن الصفات الثبوتية وقوله ولا معدومة احتراز عن الصفات السلبية وقوله قائمة بموجود
احتراز عن الصفات المعدومة وهو مخصوص بالجوهرية على مذهبهم لان عندهم حال في الاحوال على انها صفة للمعدوم لانها
عندهم حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم والتعريف الصحيح للحال مذكور في كتاب الابكار وقال اكثر المعتزلة المعلوم
ان تحقق في نفسه اي يكون ذاته متقررة في الخارج فهو الثابت وان لم يتحقق في نفسه كالممتنع فهو المنفي والثابت
ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم والمعتزلة يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالثابت عندهم اعم من الموجود
لانه شامل للموجود والمعدوم اعم من المنفي لصدقه على بعض افراد الثابت وعلى المنفي ومثبتوا الحال من المعتزلة قسموا
فقال الكائن اي الثابت في الخارج ان استقل بالكائنية اي لا تكون كائنيته تبعا لكائنية غيره فهو الذات
الموجودة وان لم يستقل بالكائنية اي يكون كائنيته تبعا لكائنية غيره فهو الحال كالصفات قال ومن الحكماء

13

كل ما يصح ان يعلم بوجه ما ان كان له تحقق فهو الموجود وان لم يكن له تحقق فهو المعدوم وقسموا الموجود الى ذهني وخارجي
والخارجي الى ما لا يقبل العدم لذاته فهو الواجب والى ما يقبله وهو الممكن والممكن الى ما يكون في موضوع اي محل يقوم ما حل فيه
فهو العرض والى ما لا يكون كذلك فهو الجوهر اقول قال الحكماء في قسمة المعلومات كل ما يصح ان يعلم بوجه ما ان
كان له تحقق بوجه ما فهو الموجود وان لم يكن له تحقق بوجه ما فهو المعدوم وانما جعلوا مورد القسمة ما يصح ان يعلم بوجه ما
لا المعلوم لان اكثر الاشياء ليس بمعلوم وان صح ان يعلم فلو قال المعلوم يلزم خروج [illegible] عن القسمة ثم قسموا
الموجود الى الذهني والخارجي بان قالوا الموجود ان تحقق في الذهن فهو الذهني وان تحقق خارج الذهن فهو الخارجي فقسموا
الخارجي الى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب والى ما يقبل العدم لذاته وهو الممكن ثم قسموا الممكن الى ما يكون في موضوع
اي محل يقوم ما حل فيه وهو العرض والى ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر وانما قلنا في تفسير الموضوع يقوم ما حل فيه ليخرج
الهيولى عنه فان الهيولى محل للصورة وليست مقومة لها قال والمتكلمون قسموه الى ما لا اول لوجوده وهو القديم
والى ما له اول وهو المحدث والمحدث الى متحيز وهو الجوهر والى ما هو حال فيه وهو العرض والى ما ليس كذلك لاستحالته لانه لو كان
لشارك الباري في [illegible] وهو الموجود الى ما يقابلها وخالفه في غيره فيلزم التركيب ومنع بان الاشتراك في العوارض
لا سيما السلبية لا يستلزم التركيب اقول والمتكلمون قسموا الموجود الخارجي الى ما لا اول لوجوده اي لا يكون
مسبوقا بالعدم وهو القديم والى ما لوجوده اول اي يكون مسبوقا بالعدم وهو المحدث وقسموا المحدث الى متحيز
ما لحيز وهو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء وهو الجوهر والى حال في المتحيز
وهو العرض والى ما يقابل المتحيز والحال فيه اي لا يكون متحيزا ولا حالا فيه ثم المتكلمون لسيما لو اوجد ما لا يكون متحيزا
ولا حالا فيه لانه لو كان موجودا لشارك الباري في هذا النعت وخالفه في غيره وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيلزم في الباري
التركيب منهما وهو محال ومنع بان ما ذكرتم من العوارض السلبية والاشتراك في العوارض لا سيما في العوارض السلبية لا يوجب التركيب
لا في العوارض مطلقا ولان الباري والكل مشترك في الوجود والحدوث [illegible] العوارض مع عدم التركيب [illegible] السلبية
ولان [illegible] بسيط [illegible] فكان نفس بسلب ما عدا [illegible] عنها قال الفصل الثاني في الوجود والعدم وفيه مباحث الاول ان تصور
الوجود بديهي [illegible] تصور الوجود بديهي الاول اي [illegible] وجوده المتصور بديهي
المطلق جزء الوجود المتصور بديهي وهو الوجود المضاف اي وجودي وتصور المتصور بديهي بداهة فالوجود بديهي
[illegible] لانه ان اراد بتصور وجوده [illegible] بديهي فممنوع وان اراد به ان العلم بحصول الوجود
بديهي فمسلم لكن لا يلزم ان يكون العلم بحصوله بديهيا كون ذلك الشيء كذلك قال التصديق البديهي بان الشيء

لا يجتمعان ولا يرتفعان الخ اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على كون الوجود بديهيا وتقريره هو ان
التصديق البديهي بان الشيء الاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان على معنى ان الشيء لا يكون موصوفا بالوجود والعدم
معا ولا يكون عاريا عن صفة الوجود والعدم معا مسبوق بتصور الوجود وتصور العدم وتصور مغايرة العدم
والوجود التي هي الاثنينية اذ يتوقف تصورها على تصور الوجود لكون علة التصورات الاربع واخرى هذا
التصديق السابق على البديهي اولى بان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية فتصور الوجود بديهي
وهو المطلوب واعترض عليه وقيل هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا لم يحتاج الى دليل على بداهته لكنهم بينوا بداهته
وان لم يكن بديهيا لم يعلم بداهته لان السابق على التصديق الغير البديهي لا يجب ان يكون بديهيا فلا يلزم ان يكون
الوجود بديهيا قلت المختار ان هذا التصديق بديهي مطلقا وبداهته موقوفة على بداهة العلم باجزائه فيلزم المطلوب
لا على حصول العلم بداهته حتى لا يحتاج الى دليل على ان بداهته لا يجوز ان يكون الشيء بديهيا وبداهته غير بديهية
بل يحتاج الى دليل فيقال لمن يقول على اصل الدليل ان هذه التصورات الخ وهذا التصديق لكن التصديق موقوف
على تصور الجزء باعتبار ما لا على تصور حقيقته ولهذا كان كذلك كما ان هذا التصديق موقوفا بتصور الوجود باعتبار ما ولا يلزم
ان تصور الوجود باعتبار ما بداهته لا يمكن كسبه لجواز ان يكون متصورا بوجه ما
قال الثالث الوجود بسيط لامتناع تركبه
من الموصوف به او بنقيضه فلا يكون له الرسم الخ اقول هذا الوجه الثالث من الوجوه الدالة على كون الوجود بديهيا لكون الوجود
بسيطا لانه يمتنع تركبه من الموصوف به اي الوجود ولا يلزم ان يكون الشيء جزءا من نفسه وهو محال ويمتنع تركبه من الموصوف
بنقيض الوجود اي المعدوم والا يلزم ان يكون نقيض الشيء جزءا منه وهو محال واذا امتنع تركبه من الموجود والمعدوم
امتنع تركبه مطلقا لان كل شيء اما موصوف بالوجود او بنقيضه واذا امتنع تركبه يكون بسيطا واذا كان بسيطا لا حد
له اذ المحدود هو المركب وهو البسيط كما عرفت ولا يرسم الوجود ايضا لان الرسم موقوف والموقوف للتعريف ان يكون
اعرف منه لما عرفت لكن لا شيء اعرف من الوجود بالاستقراء وان كان في الاستواء اعرف من الوجود فلا يرسم به لان الرسم لا يفيد
كنه الحقيقة لما عرفت واذا امتنع تحديد الوجود ورسمه يكون تعريفه محالا فيكون بديهيا وفيه نظر لانه لا يلزم من امتناع تعريف
الشيء بداهته
قال الثاني انه مشترك مفهوم الوجود الخ اقول مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات عند
الجمهور وخالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعري وقال لفظ الوجود مشترك بين الموجودات وليس مفهومها الا انا نجزم بوجود
شيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا وعرضا ولم يبق مفهوم الوجود وصفا مشتركا لكان وجود كل شيء عينه ثم منه لو زال
عليها لما كان الوجود عينه كل تعديل بلازم في الذهن وبكون الشيء واجبا وجوهرا وعرضا علم انا نجزم بوجود الشيء مع التردد في الاول

فوائد وان الاشتراك يكون للتردد فلو حصل عدم الجزم بالامكان عند التردد في خصوصية الثبات يعم الموجود الى الواجب والممكن والجوهر
والعرض يثبوت الموجود اي واجب دال على ممكن والممكن اما جوهر او عرض وموارد القسمة مشترك بين اقسامه
والدليل الاول ضعيف لانا لا نسلم الجزم بوجود الشيء عند الشك في ماهيته بل نسلم الجزم باطلاق لفظ الوجود عليه
وكذا الثاني لجواز ان يكون مورد القسمة مشتركا بين اقسامه بالاشتراك اللفظي كما قال الغزالي لما فرغ وان قوله واستدل
بعضهم على ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين الموجودات بان مفهوم السلب في الصدق مفهوم واحد فلو لم يكن مفهوم مقابلة وهو الوجود وهو
بل تعدد بان يكون مقابل العدم وجوه لتخلفه بطل الحصر العقلي وهو ان الشيء اما ان يكون معدوما او موجودا لجواز ان لا يكون
معدوما ولا موجودا بهذا الوجود بل بغيره لكن الحصر العقلي غير باطل فيلزم اتحاد مفهوم الوجود فيلزم الاشتراك فرض وفيه
الاستدلال بان كل الجانب لا يشترك مقابله الى ليس مفهوم السلب اي واحدا بل هو متغير ونقول لا يجوز ولهذا كان كذلك
لا يبطل الحصر العقلي لان قولنا الشيء اما ان يكون موجودا واما معدوما مع ان الشيء اما موجود بوجه خاص به او مسلوب
عنه ذلك الوجود والعقل حاكم بصحة هذا الحصر
قال الثالث انه زائد اقول الوجود زائد على الماهية سواء كانت
واجبة او ممكنة خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري مطلقا فانه ذهب الى ان وجود كل شيء سواء كان واجبا او ممكنا عين ذلك الشيء
وخلافا للحكماء في الواجب فانهم ذهبوا الى ان الوجود في الواجب عين ماهيته وفي الممكنات زائد عليها والشيخ يقول الوجود زائد
على جميع الماهيات اي في الممكنات فلان الوجود ليس نفس ماهياتها بوجوه الاول انا نتصور الماهيات الممكنة كالمثلث مثلا ونشك
في وجودها الذهني والخارجي حتى نقوم عليها البرهان والمعلوم غير المشكوك فالوجود ليس نفس الماهية وفيه نظر لانه ان اراد انا
بالشك في وجوده انا لا نتصور وجوده الذهني والخارجي فممنوع وان اراد انا نعلم حصول الوجود ولم نشك فيه وكن
لا يلزم منه الا مغايرة الماهية للتصديق بحصول الوجود لها سلمنا ولكن لا يلزم ان كل ما يكون كذلك يكون هو هذا الجنس
يلزم مطلوبكم وهو الحقيقة الكلية الثاني من الوجوه الدالة على ان الوجود ليس نفس الماهية الممكنة هو ان الحقائق الممكنة يقبل
الوجود والعدم ووجودها انما يثبت كذلك اي لا يقبل الوجود والا يلزم ان يكون الشيء قابلا لنقيضه ولا العدم والا كان
الشيء قابلا لنقيضه وهو موجود وانما ليس نفس ماهياتها وفيه نظر لانا لا نسلم ان قبول الوجود للوجود قبول الشيء لنقيضه
لجواز ان يكون القابل غير المقبول بناء على ان الوجود لا يكون مشتركا بالاشتراك المعنوي وايضا لا نسلم استحالة
قبول الشيء نقيضه فان قلت لان القابل يجب ان يجتمع مع المقبول والشيء لا يجتمع مع نقيضه قلت لا نسلم ولا يلزم ذلك
ان لو لم يكن المقبول والا فلا وهو ممنوع الثالث من الوجوه الدالة على ان الوجود ليس نفس الماهيات الممكنة هو ان الماهيات
الممكنة مختلفة بالحقيقة وغير مشتركة ومفهوم الوجود مشترك والمشترك غير ما ليس بمشترك فالوجود غير الماهية وفيه

قوله هكذا وجدنا عبارة المتن ينبغي أن يعلم أنه قد وجد في بعض النسخ لفظ ثمّ في هذا الموضع
وهي مذكورة فيما بعد قوله وأما المقالات فثلث فيجب أن يحكم بزيادة أحدهما بعدم فائدتهما
لحكمنا بزيادة الأولى دون الثانية لأنا لو حكمنا بزيادة الثانية يبقى كلمة ثم بلا جواب
وهو غير صحيح لأن تعلق كلمة أما بلا جواب على تقدير كون الثانية زائدة لأنا نعتبر دخول
الفاء على ما يصح فيكون الكلام هكذا أما المقالات فالمقالة الأولى في المقولات لأنا نقول
لو دخل الفاء في قوله المقالة الأولى يصير الكلام ليس به جواب أي عدم الضرورة على أنه
ذكر المقالات يكون حشوا بلا فائدة أي أنه يخرج منها أما النسخة التي ليس فيها الأولى
فنسبة فحاجة إلى العذر لأنا وقع سهوا من قلم الكاتب وقد يرى أن المحشي رحمه صحح عدم وجدانه
الأولى في بعض النسخ وشيد على زيادتها لأنه توهم لفظ ثم في بابه وقبل قول المص فيما بعد
وأما المقالات فثلث واعلم أن ظ كلام المص يدل على أنه قد ذكر المقالات أولا إجمالا ثانيا
مفصلة بحسب الكمية بخلاف المقدمة والخاتمة فإنه ذكرهما فكأن بين المطلع من أول الأمر كميتهما فإن قلت
ما النكتة في أن المص ذكر المقالات مرتبين بخلاف المقدمة والخاتمة قلت فائدة الإشعار
بأن المقالات أهم في هذا الفن لأنها المقصودة في هذا الفن بخلاف المقدمة والخاتمة
وعدم ورتبته [illegible] مشتملا عليها بحيث يتبع كل واحد [illegible] و[illegible] الشرح فائدة [illegible] منه أن [illegible]
أورده [illegible] أن تكون [illegible] بهذه [illegible] عنها [illegible]
علم كذا ورتبه

[illegible]

قوله والصواب أن لفظ ثلاث كذا في قوله فاعلم أنه يقصد المعنى فيما بعد كونه المقالات

ثلاثا ما علم أنه لم يعلم من ذلك بعد أن التفصيل توضيح من المجمل لأنه تبيين لم حكم بزيادة الأول

دون الثاني مع أن التكرار زيادة يجب أن يجاب عنه بوجوه الأول اتفاق النسخ في الثاني

واختلافها في الأول والثاني كونها فضلة في الأول وعمدة في الثاني والثالث أن الأول

مقام الإجمال والثاني مقام التفصيل والأولى أن الوجوه المذكورة بأسرها لا تدل

على القطع بزيادته على ما يدل عليه قوله والصواب فالصواب أن يقال لو كان الثاني زائدا

لوجب على المصنف أن يقول والمقالات ثلاث فأوليها في المفردات والثانية في القضايا والثالثة

في القياس ولم يعبر كذلك بل قال والمقالات ثلاث فالأولى في المفردات وبعد ما ير

المقالة الأولى قال المقالة الثانية من غير العطف فحقيقة أنه لو كان في الثاني زائدا لوجب

على المصنف أن يقال فأوليها من غير ذكر المقالة ولا بد أن يقال بالعطف في الثانية والثالثة من غير

ذكر المقالة فافهم كمال

لانه مبني على ان مفهوم الوجود مشترك معنى وهذا فيه وانا نمنع الوجوب فلا يكون الوجود نفس الماهيات
ولا جزءا منها والا لكان اعم الاجزاء الداخلة فيها فكان جنسا لها فكانت لها فصول تميز كل من تلك الماهية في مفهوم
الوجود لامتناع ان يكون فصول الماهيات الموجودة امورا معدومة والا لكان فصولها امورا فيكون لهذه الفصول
فصول موجودة لتميز [illegible] الماهيات ويتسلسل لانا نقول قولنا الوجود ليس جزءا لجميع الماهيات سوى
قولنا الوجود جزء البعض لبعض الماهيات ولا يلزم من [illegible] ثم سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون الوجود عرضا عاما للفصول
فلا تحتاج في امتيازها عن الماهيات الى فصول [illegible] ان يتوقف هذا الجواب مناقض لما ذكرو واحتج ان الجنس
الاستوى على ان وجود كل شيء عين ماهيته بانه لو زاد الوجود على الماهيات لكانت الماهية في نفسها معدومة ولو كانت
في نفسها معدومة لقام الوجود بالمعدوم لقيامه بالماهية المعدومة وقلنا الوجود ليس قائما بالماهية المعدومة
حتى يلزم ما ذكرتم بل بالماهية من حيث هي [illegible] المعدومة
[illegible] الواجب [illegible] الاول انه لو [illegible]
قال ان الوجود في الواجب زائد على الماهية فلوجوه الاول ان وجوده لو لم يتجرد عن الماهية لتجرد لعلة غيره انه
لو لم يتجرد لعلة غيره انه لتجرد لاحتياجه في ذلك الوجود مقتضيا في الواجب للتجرد او غيره لا يقتضيه فيلزم التنافي
بين لوازم الوجود الذي هو طبيعة واحدة مشتركة وانه محال والا كان التجرد الواجب لعلة غيره انه يكون ممكنا
وهو محال وقيل عليه لم لا يجوز ان يتجرد وجود الواجب لاجل عدم الموجب لعدم وصفه الى التجرد لكونه عدم العروض لعدم في الاعود
العرضية يكفي فيها عدم العلة ولا احتياج الى علة وجودية قلنا في جوابه فائدة ما احتاج الى عدم الموجب وعدم
الموجب مغاير له انه تم فالواجب في تجرده محتاج الى عدم الموجب وعدم الموجب المغاير له فيكون ممكنا ثم قيل سلمنا ان
التجرد محتاج الى علة لكن لم لا يجوز ان يكون علته هو وجود الواجب قوله يلزم التنافي بين لوازم الوجود الذي هو طبيعة
واحدة [illegible] قلنا لا نم ان الوجود طبيعة واحدة بل هو مقول على وجود الواجب ووجود الممكن بالتشكيك وما هو مقول
بالتشكيك يكون وجود الواجب مخالفا لوجود الممكن فلا يلزم ما ذكرتم قلنا لا نم ان الوجود مقول بالتشكيك وان
سلم فيكون الوجود مقولا بالتشكيك لا يمنع لكمال وانما تمام الحقيقة بين وجود الواجب وبين وجود الممكن لانه لو منع المساواة
فيكون بين الوجودين تخالف في تمام الحقيقة ولا يلزم ان يكون بين الوجودين لو بعض ذلك ولا يكفي فان كان لم ان يكون
في ماهية الاختلاف وبه الاشتراك [illegible] المباينة الكلية بين الوجودين وقد بان [illegible] لا اثبات ان الوجود
مشترك بين وجود الواجب وبين وجود الممكن ولو كان الوجود لهما وبين تمام الحقيقة امتنع تباين لوازمهما وايضا لو تم
ان الوجود مقول بالتشكيك على الوجودين لكن الامر الواقع على التشكيك لا بد وان يكون عوارضها لو لم يكن

من وجود وضعها فاما ان يكون نفس ماهيتها او داخلا في ماهيتها واياما كان يلزم الاختلاف في نفس الماهية او في ماهيته
بطوره اكان من عوارضها فيكون الوجود من عوارض وجود الواجب ووجود الممكن وتفاوت في الموضوعات ان تماثل او تجانس يلزم التخالف
المذكور ان وقول تباين اللوازم على تقدير تماثل الوجودين او كون الواجب ولكنها على تقدير تجانس الوجودين في التماثل
عبارة عن الاتحاد في النوع والتجانس عبارة عن الاتحاد في الجنس كما سبق وان تباينت الموضوعات كان كل واحد من الوجود
مخالفا للوجود الآخر بالذات وصار كانه قال مفهوم هذا العارض لا مطلق الوجود وهو عين المدعى لانا لا نمنع ان يكون وجود الواجب زائدا
على ماهيته الا انه في الواجب يساوي مطلق الوجود وقد ثبت هذا فثبت المدعى وفيه نظر لانه ان لم يلزم من هذا الدليل الا ان الواجب
وجوده اخاصا عارضا لمطلق الوجود فان ارادوا ان يكون وجوده زائدا على ماهيته هذا المعنى فلا مخالفة بين الحكماء وبينهم
في هذه المسالة وان ارادوا ان له ماهية مغايرة لمفهوم الوجود عرض لها مفهوم الوجود فهذا لا يلزم من هذا الدليل على
هذا فانه وقيل غريب
قال [illegible] الممكنات لو كان هو الوجود وحده [illegible] يكون وجودا الا كان [illegible] اقول
هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان وجود الواجب زائد على ماهيته وتقريره ان يقال ان مبدا الممكنات اي الواجب
لو كان هو الوجود وحده من غير قيد اي ماهيته فالمبدا اما نفس الوجود او هو مع قيد التجرد الذي هو قيد سلبي ولو كان نفس
الوجود لزم ان يكون المبدا منه كل وجود لان كل وجود مساو لوجود الواجب في تمام الماهية لما تبين ان مفهوم الوجود
وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات وهو محال ولو كان الوجود مع التجرد يلزم ان يكون السلب جزءا
مبدا الممكنات فيكون مبدا الممكنات معدوما لان المركب من الموجود والمعدوم معدوم وانه باطل وهذا الوجه ضعيف لانا لا نم
ان وجود الواجب مساو لسائر الوجودات في تمام الماهية بل وجود الواجب مغاير لوجود الممكنات بالماهية اي
وجوده الخاص وانما وكذا الوجود مفهوم مشترك ممنوع وان سلم فلا يلزم منه الا ان مطلق الوجود الذي هو لازم لوجود الواجب
ووجود الممكنات امر واحد ولا يلزم من الاشتراك في اللوازم المساواة بين الماهيات الملزومات التي هي وجود الواجب
ووجود الممكنات
قال قيل الى [illegible] لانا نم [illegible] يكون كل وجود سببا الا ان الاثر يتخلف عنه لفقد شرط الممكن [illegible]
اقول قيل على هذا الوجه بانه لم لا يجوز ان يكون المبدا نفس الوجود قوله لو كان كذلك لشاركه في المبدائية كل وجود
قلنا لا نم لا يجوز ان يكون شرط تاثير الوجود في الغير تجرده عن الماهية وسائر الوجودات للممكنات مقترنة لم يكن مؤثرة لفقدان شرط
التاثير وهو التجرد وقلنا في كل وجود يكون سببا للتاثير في الجملة الا ان الاثر يتخلف عنه لاجل فقدان الشرط لكن حصوله
معه وهو التجرد فضيلة في مفهوم الوجود لانا في التجرد وهذا الجواب ضعيف لانا لا نم ان التجرد بل حصوله مع كل وجود
لانا بينا ان وجود الواجب مباين لوجود الممكن
قال الثالث ان الوجود معلوم وذاته غير معلوم فوجوده غير ذاته

هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان وجود الواجب زائد على ماهيته وتقريره ان يقال وجوده تع معلوم بديهة
او لبسه للاو ذاته غير معلوم فوجوده مغاير لذاته وفيه نظر لانا لانم ان وجوده الخاص الذي هو عبارة عن حقيقته
معلوم بل المعلوم الوجود العام الذي هو لازم لهذا الوجود وسائر الوجودات ولا يلزم من العلم باللازم العلم بالملزوم قال
احتج الحكماء اه اقول احتج الحكماء على ان وجوده تع عين ماهيته بان وجوده لو زاد على ماهيته لكان عارضا للماهية فاحتاج الى
موصوفه الذي هو الماهية ضرورة فيكون ممكنا لان كل محتاج ممكن ولو كان ممكنا لاحتاج الى سبب وذلك السبب ان كان
سببا مقارنا وهو ذاته يلزم ان يكون ذاته متقدما على وجوده بالوجود لوجوب تقدم العلة الموجبة على المعلول بالوجود
فيكون لذاته وجود قبل وجوده ويتسلسل الكلام الى ذلك الوجود ويلزم التسلسل وان كان سببا مباينا اي غيره فانه يلزم ان يكون ذاته محتاجا
الى وجوده الى الغير فيكون ممكنا وهو باطل ولقصد عن احتجاج الحكماء بان سبب وجوده هو العلة المقارنة اعني ذاته تع ولا يجب
تقدم ذاته على وجوده بالوجود فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجودها مع انها ليست متقدمة على وجوداتها بالوجود والا لزم
علة لوجودها من ان تقدم لوازم الماهية على الماهية ليس بالوجود فان وجودها والكل على مذهب الحكماء
لو التوقف واضح بين العلة الموجبة والعلة القابلة فان الاولى مفيدة للوجود والمفيد للغير شيئا لا بد وان يكون له
وجود قبل ذلك الشيء بداهة والثانية مستفيدة للوجود والمستفيد للشيء لا بد وان لا يكون له ذلك الشيء
والا يلزم تحصيل الحاصل فان قلت لانم ان المفيد للوجود لشيء لا بد ان يكون له وجود قبل ذلك الشيء وانما يلزم ذلك
ان لو افاد الوجود لغيره واما لو افاد الوجود لنفسه فلا والا لزم كون الشيء موجودا قبل نفسه قلت الحاجة الى العلة
الموجبة على تقدير العروض بوجوده تع والمفروض ان العلة الموجبة للوجود هي الماهية فيكون الماهية مفيدة الوجود وان كان
للوجود للغير يجب ان يكون له وجود قبل وجوده فيلزم الشيء المذكور ولانم ان لوازم الماهية ليست متقدمة عليها
بالوجود كيف وقد صرحوا بان لوازم الماهية تقدمها على الماهية بالوجود الزمن الخارجي قال
الشيء بالوجود ليس لاجل صفة قائمة به فان قيام الصفة به فرع كونه موجودا فيلزم الدور اقول هذا النوع يمكن ان يكون
جوابا لسؤال مقدر وتوجيهه ان يقال لم لا يجوز ان يكون وجود الواجب زائدا على ذاته ويسبب صفة قائمة بذاته
واجب الوجود فلا يلزم تقدم ذاته على وجوده بالوجود ولا احتياج ذاته في وجوده الى سبب منفصل
وتقرير الجواب هو ان يقال اتصاف الشيء بالوجود لا يمكن ان يكون لاجل صفة قائمة بذلك الشيء فان قيام الصفة بذلك
الشيء فرع على كون ذلك الشيء موجودا فيكون وجود ذلك الشيء سابقا على تلك الصفة فلو تعلل كون ذلك الشيء موجودا بتلك
الصفة يلزم تقدم تلك الصفة على وجود ذلك الشيء ولزم الدور وهذا الجواب تفريع على كون وجود الواجب زائدا على ماهيته اما لو كان

نفس وجوده فلا احتياج الى هذا والحق ان هذا الكلام نهم الاحتجاج الحكماء او تقريب لهذا المذهب فمن شبهه بالنوع نعسف
الرابع في ان المعدوم ليس بثابت اه اقول لما فرغ من مباحث الوجود شرع في مباحث العدم فقال المعدوم
ليس بثابت في الخارج حالة العدم وهذا معنى قولهم المعدوم ليس بشيء لان المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه
يصدق المعدوم منفي وكل منفي ليس بثابت وهو المدعى وان كان المعدوم اعم من المنفي فالمعدوم لم يكن تغاير فان
ولا لم يبق فرق بين العام والخاص اي بين المعدوم والمنفي وهو باطل والا لم يكن المعدوم مغايرا فاذا كان ثابتا والمعدوم
على المنفي لان التقدير هو ان المعدوم اعم من المنفي فيصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت ينتج فالمنفي ثابت هذا خلف
ولانا ابطل كون المعدوم اعم من المنفي تحقيق لهذا القسمين الاولين ويلزم المط وفيه نظر لانه ان اراد بالمعدوم المعدوم
الممكن فالحصر ممنوع لان بينه وبين المنفي مباينة وان عنى بالمعدوم المعدوم المطلق فلم لا يجوز ان يكون اعم من المنفي ويكون نفي
قوله فانه لو كان تغاير لم يبق فرق بين العام والخاص قلنا لانم بل يمتاز الخاص عنه بانه يمتنع وجوده في الخارج
دون العام لجواز حصوله في المعدوم الممكن سلمنا ان للمعدوم ثبوتا بوجه ما لكن لم لا يجوز ثبوت لا وجد في ضمن المعدوم
الممكن فالصادق في قولنا بعض المعدوم ثابت وهو لا يصلح ان يكون كبرى في الشكل الاول قال احتجت المعتزلة اه
اقول احتجت المعتزلة على ان المعدوم حالة العدم ثابت بحجتين الاول ان المعدوم لكونه معلوما بعضه كطلوع الشمس
غدا الآن دون بعض كالجزء المعروف انه لا يخطر ببالنا ولكونه مقدورا لبعضه كالحركة الى فوق اقدر عليها دون بعض كالطيران
الى السماء ولكونه مرادا بعضه كاللذة الاتية لطلب دون بعض كالم اتيان الرقيب متميز لانه لو لم يكن متميزا لاستحال
الحكم على بعضه بهذه الامور وعلى البعض ما يقابلها وكل متميز ثابت لان كل متميز ثبت له التميز وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته
في الخارج وكل معدوم ثابت وهو المط الثاني ان الامتناع نفي محض لانه صفة للممتنع الذي هو المنفي وصفة المنفي نفي محض
والا لزم قيام الوجودي بالمنفي وهو باطل ولو كان الامتناع نفيا محضا كان الامكان ثابتا لكونه نقيضا للامتناع
ووجوب كون احد النقيضين ثبوتيا ولو كان الامكان ثابتا فالمعدوم الموصوف به اعني المعدوم الممكن ثابت ضرورة
وهو المط والجواب عن احتجاج المعتزلة بان الاحتجاج الاول منقوض بالممتنعات والخيالات والمركبات ونقيض الوجود وتوجيه
النقض ان يقال لو صح ما ذكرتم يلزم ان يكون الممتنعات محققة في الخارج لانا نتصورها ونعقل امتياز بعضها
عن بعض لانا نعقل الامتياز بين شريك الباري تع واجتماع الضدين كما في المعدومات الممكنة مع ان الممتنعات
ليست محققة في العدم ضرورة وكذا يلزم ان يكون الخيالات كانسان ذي راسين وانسان عديم الراس ثابتة
في العدم بمثل هذا البيان مع انها غير ثابتة اتفاقا وكذا يلزم ان يكون المركبات ثابتة في العدم بمثل ما ذكرنا لكن

وهو الهيئة الاجتماعية وهي المعدوم

ثبوتها الحال او المركب عبارة عن مجموع الاجزاء فلا بد فيما تشترع من نسبة مخصوصة وذلك لا يتصور في العدم ضرورة وكذا يلزم
ان يكون وجودات هذه الماهيات قبل دخولها في الخارج محققة في الخارج بتسلسل ذكرنا من ان تلك الوجودات غير محققة
في العدم لمنافية الوجود العدم والحاصل ان الثبت الذهني لا يستدعي الثبوت الخارجي للنفوس الاربعة
واجيب عن الاحتجاج الثاني بان الامكان والامتناع والامور العقلية التي لا تحقق لها في الخارج عما نحن فيه وان كان
كذلك فلا يلزم من ثبوت الامكان الثابت في العقل للمعدوم الممكن ثبوته في الخارج ضرورة قال الخامس في الحال الخ
اقول اتفق الجمهور على نفي الحال وقد عرفت تفسيره وقال باثباته القاضي ابو بكر من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة
والامام الحرمين في اول امره واصحابه لكن المذهب الاول ان الوجود وصف عند كثير من الموجودات وهو ليس بموجود اذ لو كان
موجودا لكان وجودا غيره من الماهيات في الوجود فيزيد وجود الوجود عليه ماهية لا انه يشتمل مخالفة لسائر الماهيات وما به الحادث
زائد على ما به المخالفة فللوجود وجود زائد عليه والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل وانه محال فثبت ان الوجود
ليس بموجود ولا بمعدوم ايضا لانه لا يتصف الوجود بمنافيه وهو العدم ولما لم يكن الوجود موجودا ولا معدوما وهو يكون الوجود
صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وهو الحال فثبت الحال والثانية ان السواد يشارك البياض في اللونية لكون
اللون جنسا لهما ويخالفه في السوادية اي في خصوصية السواد وما به المشاركة غير ما به المخالفة فاما ان وجد كل ما به المشاركة وما به
المخالفة كان لصدقهما قائما بالاخر والا لاستغنى كل منهما عن الاخر ولا يلتئم منهما حقيقة واحدة لوجوب افتقار اجزاء المركب بعضها
الى بعض ولو كان لصدقهما قائما بالاخر لزم قيام الوصف بالوصف لكونهما عرضين لو كان لصدقهما وكلاهما جوهرا يلزم
تركب السواد الذي هو عرض من الجوهر وانه محال كما ستذكره وان عدم كل ما به المشاركة وما به المخالفة او عدم لصدقهما لزم تركب السواد
الموجود من المعدوم وهو ظاهر الامتناع ولما كان كل منهما لا يكون موجودا ولا معدوما ثبت القول بالحال وهو المدعى وفيه نظر
لانه لا يلزم من عدم قيام لصدقهما بالاخر الاستغناء فان للجنس والناطق ليس لصدقهما قائما بالاخر مع ان لاحدهما
افتقارا الى الاخر قال والجواب عن الاول الخ اقول الجواب عن الاحتجاج الاول ان الوجود موجود وكان موجود السماء وان عرض
في الوجود فزيد وجوده ايلزم التسلسل قلنا لا يلزم ذلك بل وجوده عين ذاته باعتبار عن سائر الموجودات بقيد سلبي وهو ان وجوده
غير عارض لماهية خلاف سائر الموجودات ولا يتسلسل وانت تعلم ان هذا لا يصح على مذهب الاشعري فان وجود الاشياء
عنده عين عارض لها ولا على مذهب الحكماء فان وجوده عندهم عين ذاته فهذا القيد السلبي لا يصلح للتمييز على المذهب
والجواب عن الاحتجاج الثاني ان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم الاسود الا ان قيام لصدقهما موقوف
على قيام الاخر فلا يلزم قيام الوصف بالوصف ولا الاستغناء او نقول لصدقهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة بتلك القائمة

بالغم قوله يلزم قيام الوصف بالوصف وهو ممتنع قلنا امتناع قيام الوصف بالوصف ممنوع او نقول التركيب بين اللونية والسوادية
في العقل لا في الخارج اذ وجود اللون في الخارج بعينه وجود السواد لانه ليس في الخارج شيء هو اللونية مغاير لشيء هو
السوادية فاذا كان كذلك فلو عدمنا او لصدقهما في الخارج لا يلزم تركيب الموجود من المعدوم وهو ظاهر وفيه نظر
وهو ان التركيب العقلي يستلزم التركيب الخارجي والا لكان حكم العقل بالتركيب فيما لا تركيب فيه جهلا ولما كان حكم اللسان
في الخارج يلزم ما ذكرنا وفي هذا النظر بحث فتأمل قال الفصل الثالث في الماهية الخ اقول اعلم ان لكل شيء حقيقة
هو بها هو وتلك الحقيقة في نفسها مغايرة لكل ما عداها الا ما كان اعم او مغايرا وليتضح ذلك مثالا في الانسانية ونقول الانسانية
من حيث هي انسانية لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية [illegible] من ان كل منهما او لصدقهما ليس مفهوما ولا داخلا فيه [illegible] لم تحمل الانسانية
عن صدق لصدقهما عليها لا في الخارج ولا في الذهن وكذا القول في سائر المتقابلات اللاحقة بالانسانية كالوجود والعدم والكلية
والجزئية وغيرها فالماهية من حيث هي تسمى المطلق وتسمى الماهية بلا شرط ثم قال والمأخوذ الماهية مع المشخصات واللواحق العارضة
العارضة صح لها ان تسمى مخلوطا اي بالمشخصات واللواحق وتسمى ايضا الماهية بشرط شيء اي المخلوط موجود في الخارج وهو ظاهر وكذا اي
الماهية بلا شرط موجودة لكونها جزء الماهية المخلوطة الموجودة في الخارج لتركب المخلوط من الماهية مع المشخصات واللواحق
وجزء الموجود موجود فالماهية بلا شرط شيء موجودة وان اخذت الماهية بشرط العراء عن المشخصات واللواحق
سمي مجردا اي عن المشخصات واللواحق والمجرد عن المشخصات انما يكون في العقل دون الخارج لان كل موجود في الخارج متشخص
وان كان تكون ذلك المجرد في العقل عن اللواحق لان كونه في العقل ايضا اعتبار فلا يكون مجردا الا ان المراد بكونه مجردا
تجريد العقل اياه عن اللواحق الخارجية فعلم مما ذكرناه ان المجرد والمخلوط متباينان تباين [illegible] وهو المطلق فان
المطلق اعم منهما وينقسم اليهما لان نفس الماهية لو اخذت مع المشخصات فهو المخلوط وان اخذت مع حذف المشخصات
فهو المجرد فكانت الماهية المطلقة جنسا لهما وهما نوعان لها باعتبار كل منهما الى فصل وهو الاخذ مع المشخصات والاخذ
مع حذفها لما ذكرنا من ان المجرد يباين المخلوط ظهر ضعف ما زعم افلاطون وهو ان لكل نوع من المحسوسات افرادا خارجية باقية
[illegible] هو المسمى بالمثل الافلاطونية معتقدا بان المجرد هو الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية وهي الموجودة وانا قلنا
ذلك لامتناع ان يكون المجرد جزء من المخلوطات ضرورة وهو باق لا يفسد بفساد المخلوطات اما الثاني فهو لانه يتغير
المحسوسة وانا قلنا ظهر ضعف زعم افلاطون لان المجرد مباين [illegible] لا يكون جزء من المباين له قال الفصل الثاني في اقسامها الخ
اقول الكلام الثاني في اقسام الماهية تنقسم الماهية الى ان يكون بسيطة وهي التي لا جزء لها والى ان يكون مركبة وهي التي لها جزء والمركب
اما مركبة خارجية اي طبيعة ذات اجزاء متميزة في الخارج بان يكون وجود بعضها متميزا عن وجود الاخر وهي في الجواهر كالانسان

المركب من البدن والروح فان وجود الروح متميز عن وجود البدن ولهذا يبقى بعد فناء البدن وفي الاعراض كالمثلث

المركب من الخطوط الثلثة فان وجود كل خط متميز عن وجود الخط الاخر او تركيبه عقلية لا تتميز اجزاؤها في الخارج بل في العقل

وذلك في الجواهر كالمفارق فانه يحصل في العقول ان جعلنا الجوهر جنسا لها وذلك لانه لا بد لها من فصول يتميز بها بعضها عن بعض

فالعقول مركبة من الجوهر ومن فصولها في العقل وفي الخارج بسيطة ليس لها اجزاء متميز بعضها عن بعض وفي الاعراض

كالسواد المركب من اللونية ومن خصوصية السواد وهي قابضية البصر وهذا الامتياز في الذهن لان الذهن يحكم بان اللونية

فيه مغايرة لقابضية البصر حيث هي ولا كان في الخارج فلا امتياز لان اللونية وقابضية البصر ان كانتا محسوستين كان

الاحساس بالسواد احساسا بمحسوسين وهو باطل بديهة وان كان احدهما محسوسا فقط لكان الاحساس بالسواد

لا احساسا باللونية المطلقة او بقابضية البصر وذكر بعضها وان لم يكن شيء منهما محسوسا فان لم يحصل عند اجتماع

محسوس لم يكن السواد محسوسا اصلا وان حصل فهو معلول الاجتماع خارج عنهما لان المعلول والعلة عارض لها فالتركيب

لا يكون في السواد بل في قابله وفاعله لا في السواد الا لكن ابعد المحسوسة فعلم بان اجزاء السواد لا يتميز بعضها

عن بعض وفي هذا الدليل نظر مشهور لا تطول الكتاب بايراده ثم الاجزاء اما ان يكون متداخلة ان كان فيها عموم وخصوص

كالاجناس والفصول التي هي اجزاء الانواع او متباينة ان لم يكن كذلك والاجزاء المتباينة اما متشابهة كوحدات العشرة المتشابهة

في الوضع او متخالفة والمتخالفة اما متخالفة عقلية غير محسوسة كالهيولى والصورة او متخالفة خارجية محسوسة كاعضاء

البدن وايضا فالاجزاء اما ان يكون وجودية بأسرها اي لا يدخل العدم في مفهومها وهي اما حقيقية اي لا يكون

والامور النسبية كما سبق مثاله في العشرة المركبة من الوحدات او يكون اضافية بأسرها كالاقرب فانه مركب من القرب

وزيادة القرب وكل منهما اضافي او يكون ممتزجة من الاجزاء الحقيقية والاضافية كالسرير فانه مركب من الاجزاء الحقيقية

ومن الاخشاب ومن النسبة التي بين الاخشاب المعتبرة في تحقق ماهية السرير وكذا ان يكون الاجزاء بعضها وجوديا

وبعضها عدميا كالاولى الاول فانه مركب من الابوة يكون مبدأ للغير ولا يكون له مبدأ قال وفي الاول

هذا نوع لمباحث اقسام الماهية النوع الاول هو الماهية البسيطة قيل البسائط غير مجعولة بجعل الجاعل

لانه لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى سبب في نفسها ولو كانت محتاجة الى سبب لكانت ممكنة لان المحوج الى السبب

هو الامكان على ما سيجيء والامكان اضافة تعرض للشيء بالقياس الى الغير فيستدعي شيئين والبسائط ليس فيها شيئان

والامكان مركب فلا يعرض الامكان للبسائط فلا الامكان اعتبار عقلي كما سيجيء يعرض للبسائط بالنسبة

الى وجودها وذلك لا ينافي البساطة النوع الثاني الماهية المركبة ان قام بنفسه ليشتغل الحد بعوارضه الى الحد لعوارضه

فاما بنفسه وقام الباقي والاجزاء به كذلك الجزء المستقل كالجسم المركب من الهيولى الثابتة بنفسها والصورة الثابتة بالهيولى

لكونها حالة في الهيولى وان قام المركب بغيره فاما ان قام بذلك الغير جميع اجزاء المركب كالسواد المركب من اللونية وقابضية البصر

القائمين بالجسم الاسود او قام بذلك الغير بعض المركب وقام البعض الاخر بالبعض القائم بالغير كالحركة السريعة

فان الحركة قائمة بالمتحرك الذي هو محلها والسرعة قائمة بالحركة فان قلت المركب القائم بنفسه يجوز ان يكون جميع

اجزائه مستقلا كالانسان المركب من البدن والنفس الناطقة فلا يجب ان يكون بعض اجزائه مستقلا دون بعض قلت

ولكن يجب فان في كل مركب لا بد من جزء صوري مثلا وهو قائم ببقية الاجزاء فهذا ارتباط بينهما اي تعلق التدبير قائم

بهما قال الثالث قيل يجب ان يكون هذا هو النوع الثالث للماهية المتألفة من الاجزاء قيل يجب ان يكون الفصل

علة لوجود الجنس والا فاما ان يكون الجنس علة للفصل فيلزم الفصل الجنس وهو باطل او لا يكون الجنس علة

للفصل ايضا فيستغني كل من الجنس والفصل عن الاخر فيمتنع المركب منهما فلا يحصل منهما ماهية وتركيبه في الخارج لوجب

افتقار بعض اجزاء المركب الى بعض لكن التركيب منهما واقع فيكون الفصل علة لوجود الجنس وهو المطلوب قلنا ان

اردتم بالعلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة اي العلة الناقصة فنختار ان الجنس علة للفصل قوله فيلزم الفصل الجنس

قلنا لا نسلم انه لا يلزم من علية الجنس للفصل بهذا المعنى استلزام الجنس الفصل وانما يلزم ذلك ان لو كان الجنس علة تامة للفصل

وان اردتم بالعلة ما يوجب الشيء اي جميع ما يتوقف عليه الشيء اي العلة التامة فنختار ان كلا من الجنس والفصل ليس بعلة

للاخر قوله فيستغني كل منهما عن الاخر قلنا لا نسلم ذلك لانه لا يلزم من عدم علية احدهما للاخر نفي العلة الموجبة الاستغناء

بطلانه الى الاستغناء كل منهما عن الاخر لجواز ان يكون الفصل اخر جالا في الجنس كالنوع الثانية الغالية بالجسم

فان كلا منهما ليس علة تامة للاخر مع ان لا اخر منهما افتقار الى الاخر قال الثالث اي النوع الثالث من مباحث الماهية

الرابع من مباحث الماهية شرع في البحث عن الامور اللاحقة بها وهي التعينات لا غرو هذا فاعلم ان الماهية من حيث هي

لا تأبى الشركة اي لا يمنع حمل التشخص على كثيرين فالتشخص مغاير للماهية فان في التشخص زائد على الماهية هو التشخص النوعي

ايدل على وجود التشخص النوعي امر زائد بدل على كون النوع امرا ثبوتيا ان اراد الاول ان التشخص جزء من التشخص الموجود

في الخارج لان جزء الموجود موجود وهو ضعيف لانه ان اراد بالتشخص الموجود في الخارج هو من التشخص فلا يلزم

من وجوده وجود التشخص لا يلزم من وجود الموجود وجود العارض وان اراد به المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود

لو كان التعين امرا عدميا لكان عدما للا تعين العدمي ثبوتيا لان عدم العدم ثبوت والتقدير خلافه ولو كان

التعين عدما للتعين لم يكن لحد التعين ثبوتيا لانه لو كان التعين الذي هو عدمه الكل ثبوتيا فظاهر وان كان عدميا يكون هذا ثبوتيا

لان عدم العدم ثبوت واذا كان اصل التعين ثبوتيا هو حاصل للتعين الاول لان حقيقة التعين حقيقة واحدة فيكون [illegible]

التعينات ثبوتية هو المدعى ولقائل ان يمنع تماثل التعينات اذ لو تماثلت التعينات لشمل مفهوم التعين لم يحصل التشخص

من انضمام التعين الى الماهية لان ضم الكلي الذي هو التعين الى الكلي الذي هو الماهية لا يفيد الجزئية كما يقال الانسان العالم الزاهد

الذي تكلم كذا في وقت كذا في يوم كذا فان كل منها تركيب كلي بكلي لانا نقول لا نسلم ان اللاتعين لو كان عدميا وان سلم جاز ان يكون

التعين واللاتعين امرين عدميين كالامتناع واللاامتناع وايضا لم لا يجوز ان يكون عدما لامر ثابت ولقائل ان يقول ذلك الامر

الثالث ان كان معدوما يكون التعين ايضا ثبوتيا لانه عدم المعدوم ورفعه ثبوتي وان كان امرا موجودا فذلك يكون متعينا فيكون موصوفا

بالتعين والشئ لا يكون موصوفا بعدمه قال وانكره المتكلمون اقول انكر المتكلمون كون التعين امرا ثبوتيا زائدا

على الماهية محتجين بوجوه الاول ان التعين لو كان زائدا على الماهية لشارك افراد التعين في التعين لان له ماهية مشتركة بين افراده

مقولة عليها وتباينت تلك الافراد بعضها عن البعض بتعين اخر وللتعين تعين اخر والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل

واجيب بان التعين مقول على افراده قولا عرضيا كالماهية المقولة على الجوهر والعرض كذلك فان التعينات متخالفة ومتمايزة

بالذات لا بتعين اخر ولا حاجة الى تعين اخر فلا يلزم التسلسل الثاني ان التعين لو كان زائدا على الماهية فانضمام هذا التعين الى

الحصة يستدعي تميز الحصة من غيرها اي يتوقف على تميز الحصة عن غيرها من الحصص والا لكان انضمام هذا التعين الى هذه الحصة

دون غيرها من الحصص ترجيحا بلا مرجح لكن تميز الحصة موقوف على انضمام هذا التعين الى هذه الحصة لان تميز الشئ عن غيره انما

فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل بانضمام الفصول لتخصيص الاجناس اذ لو صح ما ذكرتم وجب ان يتوقف انضمام الفصول للحصة على تميزها

لتخصيص الاجناس بعين ما ذكرتم لكن الانضمام حاصل فلا يصح ما ذكرتم واجيب عن الدليل بان انضمام الحصة بهذا التعين

يقتضي تميز الحصة مع الانضمام لا قبله حتى يلزم الدور الثالث ان التعين لو كان موجودا زائدا على الماهية فانضمام

التشخص الى الماهية يستدعي وجود الماهية لامتناع انضمام التعين الموجود الى المعدوم فوجود الماهية قبل التعين وهذا

التعين اما ان يتعين تعينا اخر وينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او لا يتعين تعينا اخر فيلزم وجود الماهية بدون التعين

وهو المطلوب واجيب بان الوجود انما يلحق الماهية مع التعين فلا يلزم التسلسل وانما يلزم ذلك ان لو كان لحوق التعين بالماهية

متاخرا عن لحوق الوجود وهو ممنوع قال الثاني [illegible] اقول هذا هو البحث الثاني في [illegible] التعين امرا وجوديا

زائدا قال الحكماء الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوع تلك الماهية في شخصها لامتناع تعدد ذلك الانحصار

كان لكل منها تعين لا يوجد في الافراد الاخر فيلزم ان يكون الماهية مستلزمة للتعينات المختلفة لكونها مقتضية لها لذاتها

وهو باطل لامتناع المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة وان لم يكن الماهية مقتضية للتشخص لذاتها فتعلل التشخص

19

الماهية بتشخص موادها واوامر تكتنف بموادها من الفصل والوصل والوضع والمكان والزمان والحركة لان تعليل التشخص

الماهية بالمباين لان نسبة المباين عن الماهية الى جميع افرادها على السوية فلو اقتضى اختصاص تعين دون تعين لزم الترجيح بلا مرجح

وهو مرتبط ولما كان التعين محلا ايضا لان الحال مما فرع المحل والحال منعدمة فيتعلل التشخص بمحل التعين وهو المواد واعراضها

المكتنفة بها كما ذكرنا فيتعدد الاشخاص بتعدد المواد قال المصنف لم لا يجوز ان يكون تشخص الماهية معللا بتشخص المواد واعراضها

فان تشخص المواد ان تعلل بمحالها لم يتعين حكمهم بان الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في التشخص والا لم يعلل

بتشخص موادها وعوارضها فلعل المواد موادا لو تسلسلت المواد والحوادث [illegible] تعين تشخص او لا الماهية الى الا ان الفاعل المختار

ما سبق لانه يقتضي انضمام كل مادة بتشخص مناسب لها قال الفصل الرابع في الوجوب والامكان اقول الفصل الرابع في الوجوب والامكان

والقديم والحدوث في هذا الفصل مباحث الاول في ان هذه الامور اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج لان الوجوب والامكان

فلو حصلت الاولى لكانت لو وجدت في الخارج ولم يكونا من الاعتبارات العقلية لكان نسبة وجود الوجوب الى ماهيته بالامكان والا لعكس

نسبة وجود الوجوب الى ماهيته بالامكان ونسبة وجود الامكان الى ماهيته بالوجوب فيكون الوجوب ممكنا والامكان واجبا

كذلك لامكان الواجب لاتصافه بالوجوب الموصوف بالامكان ووجوب الممكن لاتصافه بالامكان الموصوف بالوجوب وهو محال قيل لم لا يجوز ان يكون

وجود الوجوب الى ماهيته بالوجوب ونسبة وجود الامكان الى ماهيته بالامكان وحينئذ ينتقل الكلام الى نسبة وجود وجوب الوجوب

الى ماهيته ونسبة وجود امكان الامكان الى ماهيته فيلزم التسلسل [illegible] اقتضاء الوجود لحصول الذي هو عبارة

عن الامكان الذي هو محتاج الى الايجاد الذي هو سابق على وجود الممكن متقدم بالذات على وجود الواجب ووجوب الممكن

اعني الوجوب سابق على وجود الواجب لان ما لم يتحقق الوجود الى الممكن لا يحصل له الوجود والامكان سابق على وجود الممكن لانه

سابق على الايجاد لان الشئ ما لم يمكن [illegible] الجعل له الوجود والايجاد سابق على وجود الممكن بالذات فالامكان

سابق على وجود الممكن فلو كان كل منهما امرا وجوديا لزم تقدم الصفة على الموصوف في الوجود لكون وجود الواجب موصوفا بالوجوب

ووجود الممكن بالامكان وتقدم الصفة على الموصوف محال لان ثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه [illegible] الوجود

ليس متقدما على وجود الواجب بل هو عينه وكذلك بالامكان ان كان هو الامكان الذي يتصف به لوجود الممكن

بل هو فرع للماهية وان كان [illegible] بكونه نسبة

بين الماهية [illegible] قال [illegible] اقول [illegible] الدليل بحسب المعارضة بان الوجوب والامكان لو كانا من الامتناع الذي

هو عدمي لكونه محمولا على المعدومات فيكونان وجوديين لان نقيض العدمي ثبوتي [illegible]

[illegible]

يكون كل منهما قسم من الامتناع والامتناع ليس من الموجود الخارجي بل من الاعتبارات العقلية **قال** والا لزم **اقول** واما القدم
والحدوث من الاعتبارات العقلية فلانهما لو وجدا في الخارج لكان قدم القديم وحدوث الحدوث والاحدث القدم وقدم الحدوث فيكون القديم
حادثا لاتصافه بالقدم واتصاف القدم بالحدوث ويكون الحادث قديما لاتصافه بالحدوث واتصاف الحدوث بالقدم وكلاهما
محال لان قدم القدم وحدوث الحدوث يستلزم الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث ويلزم التسلسل **قال** انه ... **اقول** البحث
الثالث في احكام الوجوب لذاته وفيه مسائل الاولى ان الوجوب لذاته وهي من الاول ان الوجوب لذاته بيان الوجوب يعني الى الواجب لذاته
لا يكون واجبا لغيره لان الواجب لغيره هو الذي يرتفع الكلام بارتفاع الغير فلو كان الواجب لذاته واجبا لغيره لوجب ارتفاعه
بارتفاع الغير ... لا يكون واجبا لذاته لان الواجب لذاته هو الذي يستحيل ارتفاعه مطلقا الثاني من احكام الواجب لذاته هو ان الواجب
لذاته بيان التركيب لان الواجب لذاته لا يكون مركبا لاحتياج المركب الى الاجزاء المغايرة للمركب لكون الجزء غير الكل فلو كان
الواجب لذاته مركبا لكان محتاجا الى الغير والمحتاج الى الغير ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته وانه محال الثالث
من احكام الوجوب لذاته هو ان الوجوب لذاته لو فرض كونه ثبوتيا كما هو مذهب الحكماء لما زاد على الذات كما هو مذهبهم ايضا لانه لو كان
زايدا على الذات لاحتاج الى الذات الذي هو غيره لكونه خارجا عن الذات قائما به والمحتاج الى الغير ممكن لذاته
فالواجب لذاته يكون ايضا ممكنا لذاته ... وقد قيل على هذا الدليل من الاعتراض وهو ان الوجوب لذاته نسبة بين الواجب
وبين الوجود فيمتنع عن الذات لكون النسبة متاخرة عن المنتسبين ... على الذات لامتناع كون المتاخر عن الشيء نفس ذلك الشيء وجوابه
المتقدم عليه بيانه في الوجه المذكور ان كون الوجوب لذاته نسبة ينافي كونه ثبوتيا لان النسبة من الامور العقلية
كما سبق الرابع من احكام الوجوب بالذات ان الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين اي لا يكون في الوجود موجودان اوليا
الوجود مستندا كردهم كون الشريك الوجوب لذاته بين اثنين في الالهيات ان شاء الله تعالى **قال** فالواجب ...
هذا الكلمن ... اشارة الى سؤال مقدر وتقريره ان يقال الوجوب لذاته جاز ان يكون مشتركا بين اثنين لكونه
لا من صفات الواجب وكمالاته والاكمل ... انه محال فيكون الوجوب مشتركا بين الواجب لذاته وبين
صفاته فبطل قولكم ان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين والجواب عنه ان الواجب الوجود لذاته تتصف بصفات فالوجوب
الذاتي انما هو للذات وحدها دون الصفات والصفات واجبة بالذات فلا يكون ... نظرا الى الذات **قال** الثالث ان ...
البحث الرابع في احكام الامكان وفيه مسائل الاولى ان الامكان محوج الى السبب اي علة الاحتياج الى المؤثر انما هو الامكان لان
الممكن المتساوي طرفاه اعني طرف الوجود وطرف العدم بالنسبة الى ذاته يمتنع ان يحصل وجوده الا بمرجح لامتناع الترجيح
من غير مرجح والعلم بامتناع الترجيح من غير مرجح بديهي فان قلت لو كان امتناع الترجيح من غير مرجح بديهيا لكان عند العقل

باستناع الترجيح بلا مرجح بديهي

اختلف الناس في علة افتقار الممكن ... قال الجمهور ... على الامكان وقال طائفة ... ان علة ... الافتقار والحدوث ... اخرى ... الامكان ...

مثل بطلان البداهة لقولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه كقولنا الكل ... والاثنان لا يجتمعان ولا يرتفعان لكن الواقع خلافه
فان العقل الجازم فرق بين البداهة ويحقق التفاوت بديهي ... الى الاجماع عليه ولنا التوقف في امتناع الترجيح من غير مرجح
وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه والبداهة عند العقل انما ... لا بد ... البداهة والاستبعاد ... ونحو ذلك لا يقدح
في بداهتها **قال** قيل **اقول** قيل على الدليل المذكور ان الحاجة الى المؤثر ليست ثابتة لانها لو كانت ممكنة لانها صفة
الممكن ولا يقال الممكن يحتاج الى المؤثر ولو كانت ممكنة فيكون لها حاجة الى غيره ويتسلسل الكلام الى الحاجة ويتسلسل ولو كانت
الحاجة امرا ثبوتيا لكانت متقدمة على الممكن الموصوف بالحاجة الذي يثبت الحاجة اليه لتقدم الحاجة على ... المؤثر الممكن لان
الشيء ما لم يحتج الى المؤثر لم يؤثر المؤثر فيه وتاثير المؤثر متقدم على وجود الاثر اعني وجود الممكن لكن تقدم الحاجة على الممكن الموصوف
بها ممتنع لامتناع تقدم الصفة على الموصوف فعلم من الدليل ان الحاجة عدمية ولو كانت الحاجة عدمية ولا يكون الحاجة
لان الامور العدمية لا تحتاج الى العلة والمؤثرية ايضا ليست ثبوتية لان المؤثرية لو وجدت لامكنت لانها صفة المؤثر ونسبة
بينه وبين الاثر فكانت محتاجة الى المؤثر لاحتياج الصفة الى الموصوف والنسبة الى المنتسبين فكانت ممكنة ولو كانت
ممكنة فتستدعي مؤثرا اليه مؤثرية اخرى ويتسلسل الكلام الى مؤثرية المؤثر ويتسلسل ولو كانت المؤثرية عدمية فلا يمكن ان
يحصل بواسطتها من المؤثر وجود الممكن فيعود ... وايضا ... ان ... الشيء غير معقول لان التاثير حال الوجود ايجاد للموجود
وايجاد الموجود تحصيل الحاصل هو محال وحال العدم يكون ايجادا للشيء حال عدمه وايجاد الشيء حال عدمه يقتضي حصول
حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين ... الوجود لا حال ... الى مرجح لكن العدم نفي محض فلا يكون
اثر المؤثر **قال** واجيب **اقول** ويجيب عن الشك الاول وهو ان الحاجة عدمية وعن الشك الثاني وهو ان المؤثرية عدمية بانه
لا يلزم من عدمية الحاجة وعدمية المؤثرية ان لا يكون ذلك الممكن محتاجا وذلك المؤثر مؤثرا الا بالالزام وعدم كون الوصف وجوديا بان
لا يكون الشيء موصوفا به لان القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الامر معدوما ... لانهم ما ادعوا
ان الممكن لا يكون محتاجا حتى يتوجه عليهم ما ذكرتم بل قالوا ان الحاجة ليست معللة بالامكان لكونها صفة عدمية مستغنية عن العلة كما
قالوا ان الشيء لا يمكن ان يكون مؤثرا بل قالوا لا يمكن ان يصدر عن المؤثر بواسطة المؤثرية التي هي صفة عدمية وجود الاثر
اللهم الا ان يقول المشكك لما ثبت ان الحاجة ليست ثبوتية وان المؤثرية ايضا كذلك وجب ان لا يكون الممكن محتاجا
ولا يكون مؤثرا الا عند ... على ... بين قولنا الشيء محتاج ومؤثر وبين قولنا حاجة ومؤثرية عدمية فبطل ما ذكرتم
... يكون الجواب منع صحة قول الشيخ لما ذكر ولو ... الشك الثاني ان المركب من التاثير لو وجد المؤثر ... وجود الاثر لان
وجود المؤثر يحصل وجود الاثر ... ما ذكر من ان ... لانه ان اراد بالاستتباع صدور وجود الاثر

لان الترديد المذكور مبني على ان المؤثر يحصل وجود الاثر

منه او لم الا ينفك عن الصدور فالشك باق بحاله وان اراد امرا ينفك عنه الصدور فذلك هو الثابت لغيره الصادق
بقيت ابعاض الشكوك الثلثة بجولب ولقد وهو ان العلم بان شيئا ما يؤثر في شيء او بان شيئا ما يحتاج الى شيء آخر
بديهي لا يقبل التشكيك فيه لكن لا مجرد دعوى بداهة الشيء لا يكفي في بداهته وفي الشك الرابع بان العدم ان
لم يوصف بالامكان فلا اشكال لان الكلام في الممكن لان العدم ليس بممكن وان وصف بالامكان جاز ان يكون العدم
اثر المؤثر ويكون المؤثر فيه على سبق التغير وقت النحو عدم علة الوجود وقصوبه هذا الاشكال اي الشك
الرابع قبل على الحاجة هو الحدوث فقط او الامكان مع الحدوث شرطا لاحتياج عدم الممكن الى المؤثر لاحتياج الوجود
وليس كذلك لان الحدوث صفة الوجود فيكون متاخرا عن الوجود لتاخر الصفة عن الموصوف والوجود متاخر عن تاثير
المؤثر فيه ضرورة والتاثير متاخر عن الحاجة كما مر فالحدوث متاخر بهذه المراتب فلا يكون علة للحاجة ولا جزءا منها
علتها ولا شرطا لتاخرها عنها لكون هذه الامور متقدمة على الحاجة قال الثاني اي اقول الحكم الثاني من احكام
الامكان وهو ان الموصوف به اي الممكن لا يكون احد طرفيه اي الوجود والعدم اولى به لذاته بحيث يكفي تلك الاولوية
في وقوع ذلك الطرف لانه حينئذ اي عند حصول الطرف الراجح ان امكن طريان الآخر اي الطرف المرجوح فاما ان يكون الطرف
المرجوح بسبب فيصير الاولوية في حصول الطرف الراجح مع عدم ذلك السبب فلا يكون تلك الاولوية كافية او بطلانه
لا لسبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا مرجح وهو محال وان لم يكن طريان الطرف المرجوح كان الطرف الاول واجبا والمرجوح ممتنعا
ولا يكون الممكن ممكنا هذا خلف قال الثالث اي اقول الحكم الثالث من احكام الامكان هو ان الممكن ما لم يجب صدوره
عن مؤثره اي ما لم يجب صدوره عن علته التامة لم يوجد لانه لو وجد ولم يجب صدوره عن العلة التامة امكن ان يتخلف
عن العلة التامة لكن التخلف عن العلة التامة محال فامكان التخلف يكون ايضا محالا لان امكان المحال محال وذلك
التعين اي تعين صدور الممكن عن مؤثره يسمى الوجوب السابق ولذا وصف بحال وجوده لا يقبل العدم ولا يلزم به التنفيذ
وذلك لم يقبل العدم يكون واجبا وهذا الوجوب يسمى اللاحق ويقال له الضروري بشرط المحمول ايضا فالوجوبان اما
وصفا للممكن لا من ذاته لان السابق انما عرض له بالنظر الى علته التامة والآخر بالنظر الى وقوع وجوده فلا ينافيان الاول
نسبة الوجود والعدم اليه اذ الممكن قال الرابع اي اقول الحكم الرابع من احكام الامكان هو ان الممكن يستحيل
الا في حالتي المؤثر حالة البقاء لان الامكان الموجب للاحتياج يكون الاحتياج باقيا ما دام الامكان حالة
البقاء باق لان الامكان للممكن ضروري لاجاز ان ينفك عنه فينقلب الممكن الى الواجب او الممتنع لان الممكن منحصر
فيهما والانقلاب الممكن واجبا او ممتنعا محال ايضا لو كان ثبوت الامكان للممكن بالامكان لاحتاج الممكن في حصول امكانه

الى سبب يوجب حصوله فيه لكن تاثير المؤثر في الشيء مسبوق بالامكان لان الشيء ما لم يكن ممكنا امتنع تاثير المؤثر فيه فيلزم
ان يكون الامكان سابقا على نفسه وانه محال بداهة قبل الكل حالة البقاء مستغن عن المؤثر فتاثير المؤثر ان كان في
اوحاصل لزم تحصيل الحاصل وهو محال وان في امر متجدد فالحاجة الى المؤثر انما يكون للمتجدد دون الباقي فيلزم خلاف المفروض
قلنا التركة باق ثابت ودام الاثر بدوام مؤثره فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا افتقار في المؤثر قال الرابع اي اقول
البحث الرابع في القدم والقدم بالذات يمتنع تاثير الفاعل المختار في الموصوف به اي القديم لان تاثير الفاعل المختار في الشيء مسبوق
بالقصد اليه وقصد الفاعل المختار مقارن لعدم الاثر فان القصد الى ايجاد الموجود محال ولان الكائن مقارنا للعدم الاثر فيكون
تاثير الفاعل المختار في الشيء مسبوقا بعدم ذلك الشيء فلا يكون ذلك الشيء قديما لان القديم ما لا يسبق بوجوده ومن الحكماء انما
اسندوا العالم مع اعتقادهم قدمه الى صانع لاعتقادهم انه تعالى موجب بالذات لا يفعل بقصد فالحاصل ان الكل
اتفقوا على عدم جواز استناد القديم الى الفاعل المختار وجواز استناده الى الموجب ثم المتكلمين اتفقوا على نفي القدم
عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة وان انكروا قدم صفاته تعالى لكنهم قالوا به في المعنى لانهم اثبتوا مع الله في الازل
احوالا خمسة للاول وهو الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية ومنع الخامسة حالة انها ابو هاشم
هي علة للاحوال الاربع مميزة للذات عن غيرها فعلى هذا يكون القديم امورا كثيرة ولنا ان نقول ليس الاحوال موجودة
جمع المعتزلة ومن ذكر فان الاحوال ليست امورا موجودة في الازل ولا يكون قديمة واعلم ان الكم في القدم لانه
سببية الحدوث وبعلم تفسيره من تفسير الحدوث قال الخامس اي اقول البحث الخامس في الحدوث
هو كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه سبقا زمانيا ويسمى حدوثا زمانيا وقد يفسر الحدوث بحاجة الشيء في وجوده الى غيره
ويسمى حدوثا ذاتيا وللقدم ايضا معنيان مقابلان لمعنيي الحدوث والحدوث ما حصوله الشيء بحيث لا يكون عدمه وافعال
زمان سابق عليه ولكن ان عدم احتياج الشيء في وجوده الى غيره وقال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول اي الحدوث الزماني
يستدعي تقدم مادة اي المحل اعم من ان يكون هيولى او موضوعا وايضا اي تقدم المادة فلان
امكان وجود المحدث موجود قبل المحدث والا يلزم الانقلاب من الوجوب الذاتي او الامتناع الذاتي ذاته لا يكون
لذلك الامكان محل غير ذات المحدث يقوم به الامكان وذلك المحل هو المادة فعلم بان الحادث مسبوق بمادة واما انه مسبوق
المدة فلان عدم المحدث قبل وجوده ليس العلية ليست بالعلية لان عدم الشيء لا يكون علة لوجوده ولا بالذات ان العدم
بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين لان المتقدم بالطبع يجتمع مع المتاخر وعدم الشيء لا يجتمع مع وجوده ولا بالشرف لان العدم
لا يكون اشرف من الوجود ولا بالمكان وهو ظاهر فتعين بالزمان فعلم بان الحادث مسبوق بالزمان والجواب الاول

اى عن الدليل الاول على ان الحادث مسبوق بزمان بان القبلية ليست منحصرة فيما ذكرتم حتى يتم ما ذكرتم بل قد يكون بغير ذلك
كقبلية اليوم على الغد فانها ليست بالعلية والذات لعدم اجتماعهما ولا بالشرف والمكان وهو ظ ولا بالزمان لان الزمان
لا يكون له زمان قال الفصل الخامس في … اقول الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفي هذا الفصل مباحث البحث
الاول في بيان حقيقة الوحدة والكثرة والوحدة هي كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية ويندرج تحتها ما لا ينقسم
اصلا كالمفارقات وما ينقسم الى امور غير متشاركة في الماهية كالمركبات والكثرة ما يقابل الوحدة وفي تعريف الوحدة نظر
لانه يوجب ان يكون الكثرة الجنسية والمختلفات وحدة لانه يصدق عليها هذا التعريف ثم الوحدة مغايرة للوجود ومغايرة
للماهية فان الكثرة من حيث هي كثير موجود واما انها اى ماهية ومن حيث انه كثير ليس بواحد لامتناع ان يكون الشيء الواحد واحدا
وكثيرا من جهة واحدة وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية بعين هذا الدليل والوحدة ثابتة في الخارج لانها … الواحد
الموجود في الخارج … الموجود موجود في الخارج وفيه ما مر في النقض ولان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لامتناع ان يكون
عدما صرفا … اذا كان الوحدة عبارة عن عدم الكثرة والكثرة عبارة عن مجموع الوحدات العدمية فيكون عدمية فيلزم ان
يكون الوحدة والكثرة عدميين وهو محال لوجوب ان يكون احد النقيضين وجوديا واذا ابطل ذلك فالوحدة وجودية والكثرة عبارة
عن مجموع الوحدات فيكون الكثرة وجودية ايضا وفيه نظر لانا لا نم … ان يكون كل واحد من النقيضين
عدميين كالعمى واللاعمى وهو … هذا الدليل الدال على ان الوحدة وجودية بان الوحدات ليست امورا ثابتة لان الوحدات
لو وجدت في الخارج لكانت مشاركة في كونها وحدات فيكون الوحدة مقولة على افرادها بالتواطي ويمتاز بخصوصيات
خصوصية كل واحد منها فيكون زائدا على ماهيتها النوعية فلتلك الخصوصيات … وحدات فيكون للوحدات وحدات
… فتسلسل الكلام الى الوحدات … ويلزم التسلسل ولقائل ان يقول … الوحدة نفس الوحدة كما نقول
وجود الوجود نفس الوجود فلا يلزم التسلسل والحق عند المصنف ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية التي
لا تحقق لها في الخارج قال البحث الثاني اقول … تقابل الوحدة والكثرة واعلم ان الوحدة مقابلة للكثرة عرفا
فوجب ان تحقق ان التقابل بينهما على اى نحو من انحاء التقابل والحق انه … من اقسام التقابل الاربعة المذكورة لان
الوحدة لا تقابل الكثرة بحسب الذات لانه ليس احدهما عدم الاخر والا لامتنع اجتماعهما فلا تقابل بينهما بالسلب والايجاب
ولا بالعدم والملكة لوجود ذلك فيهما ولا بالتضاد لان الوحدة مقومة للكثرة بالوحدة وامتناع تقوم احد الضدين
بالاخر … فلا تقابل بينهما بالتضاد والتضايف ايضا اذ ليس بينهما تقابل على شيء من الوجوه الاربعة
فلا تقابل بينهما بحسب الذات اصلا لانحصار اقسام التقابل في هذه الاربعة كما … بل انما كان احدهما مقابلا للاولى

لكون الوحدة مكيالا للكثرة لانه انما يعد بالواحد وكون الواحد مكيالا للكثرة اضافة عرضت للوحدة فالتقابل بينهما بالتضايف
لاجل هذه الاضافة العارضة لا بحسب ذاتيهما قال البحث الثاني اقول … في اقسام الوحدات الواحد …
عليه ذلك ان امتنع ان ينقسم مفهومه على كثيرين فهو الواحد بالشخص كهذا الانسان الواحد وان لم يمتنع ان ينقسم مفهومه على
كثيرين فهو الواحد من وجه كثير من وجه لامتناع ان يكون الشيء الواحد كثيرا وواحدا من جهة واحدة فجهة الوحدة ان كانت نفس
ماهية تلك الكثرة بان يكون مقولا على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو فهو الواحد بالنوع كالانسان ان كان المتحد في
ماهيته وان كانت جزءا من ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت مقولة على مختلفات الحقائق في جواب
ما هو كالحيوان المتحد في ماهيته او الواحد بالفصل ان كانت مقولة في جواب اي شيء هو في ذاته كالناطق
المتحد في النطق وان كانت خارجة عن الكثرة فهو الواحد بالعرض … بالمحمول كالكاتب
… محمولا عليهما … بالموضوع كالكاتب الضاحك في الانسان الذي
هو موضوع لهما وفيه نظر لان الواحد بالموضوع … المذكورين لان الواحد بالتعلق كنسبة النفس الى البدن
ونسبة الملك الى المدينة … اقسام الواحد بالعرض … والواحد بالشخص … القسمة
اصلا فان لم يكن له مفهوم سوى عدم قبول القسمة فهو الوحدة وان كان له مفهوم سوى عدم قبول القسمة فاما ان يكون له
وضع اي قابلا للاشارة الحسية وهو النقطة او لا يكون ذلك وهو المفارق كالعقل والنفس وان قبل القسمة
وتشابهت اجزاؤه في الاسم والحد فهو الواحد بالاتصال سواء قبل القسمة لذاته او لا لذاته كالجسم البسيط والاول كالمقدار
وان لم تتشابه اجزاؤه في الاسم والحد فهو الواحد بالاجتماع كالمعاجين وقد يقال الواحد بالاتصال لكل مقدارين
بينهما حد مشترك كخطي الزاوية المحيطين بها او لكل مقدارين … متلازمين …
وكذا الاعضاء … قال البحث الثالث اقول …
الواحد ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التام والواحد التام اما طبيعي
… فالطبيعي كزيد والوضعي كالدرهم الواحد والصناعي كالبيت الواحد ثم الاتحاد بالنوع … كاتحاد زيد وعمرو
في الانسانية يسمى مماثلة والاتحاد بالجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية يسمى مجانسة والاتحاد بالعرض ان كان
في الكم كاتحاد ذراع من خشب وذراع من ثوب في الطول يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الانسان الاسود
والحمار الاسود في السواد يسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل
كاتحاد الارض والهواء في الكرية يسمى مشاكلة وان كان في وضع مخصوص … يسمى موازاة

وان كان في الاطراف كالحار الاحاجين في الازاف وسمي مطابقة قال الثالث اقول البحث الثالث في اقسام الكلي
كل شيئين فرضا فهما متغايران وقال شارحنا اي خارج لعله لسنة الشيئان ان يستقل كل واحد منهما بالدات
والحقيقة بان لا يكون احدهما فانيا بالاخر بحيث يمكن انفكاك احدهما عن الاخر كالانسان والفرس فمتغايران وان
لم يكن كذلك فان لم يستقل احدهما كالسواد والجسم فصفة وموصوف وان يستقل كل لكن لم يمكن انفكاك احدهما عن الاخر
كالاب والابن فكل وجزء ولا احرج الى الاصطلاح وقال شارح العلل لسنة الصفة مع الذات لا هو ولا غيره الى انه ليت
شعري فعلى هذا الاصطلاح ينبغي ان يخرج الشيئان عن العرضين والصفة والموصوف والكل والجزء وهو باطل لان صدق الاثنين
المتغايرين كالاسود والجسم والابيض لا يوكيا بعرضين لان كل واحد منهما ليس مستقلا بالذات والحقيقة ولا بصفة
وموصوف لان شرط الصفة والموصوف حمل احدهما على الاخر وهو منتف هنا ولا بجزء وكل لانفكاك احدهما عن الاخر وهو منتف
فيبطل الحصر وهذا نظر على الاصطلاح الاول من ان يكون الغرض عبارة عن الشيئين فقط فالغيران ان اشتركا
في تمام الماهية فهما مثلان كزيد وعمرو الذين يشتركان في تمام الماهية وان لم يشتركا في تمام الماهية فهما مختلفان
والمختلفان ان اشتركا في موضوع فهما متلاقيان والمتلاقيان ان صدق كل منهما على كل ما صدق عليه
الاخر كالانسان والناطق فان كل واحد منهما يصدق على كل ما صدق عليه الاخر وهذا معنى ان صدق احدهما على بعض
ما صدق عليه الاخر فان صدق الاخر على جميع افراده فالاخر هو الاعم مطلقا كالانسان والحيوان فان الانسان صادق
على بعض ما يصدق عليه الحيوان والحيوان صادق على جميع افراد الاول والا اي وان لم يصدق الاخر على جميع افراده
بل على بعض افراده فكل منهما اعم من وجه واخص من وجه كالحيوان والابيض فان الحيوان صادق على بعض ما صدق عليه
الابيض وكذا الابيض صادق على بعض ما صدق عليه الحيوان وان لم يشتركا في موضوع فهما متباينان والمتباينان متقابلان
ان امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد فقولنا في موضوع واحد احترز عن الجسم الابيض فان
المتقابلين اعني السواد والبياض قد يجتمعان فيه لكن لا في موضوع واحد لكونهما بسببين موضوعين واحد وقولنا من جهة واحدة
احترز عن مثل زيد الذي يكون ابا لعمرو وابنا لبكر فان المتقابلين اعني البنوة والابوة قد يجتمعان فيه لكن لا من جهة واحدة
بل من جهتين وقولنا في زمان واحد احترز عن مثل الانسان يصح في وقت ويمرض في وقت اخر فان المتقابلين
اعني الصحة والمرض قد يجتمعان فيه لكن في وقتين فان كان المتقابلان وجوديين وامكن تعقل احدهما مع الذهول
عن الاخر فضدان كالسواد والبياض وان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فمتضايفان كالابوة والبنوة
وان كان احدهما وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالمقابل الوجودي بحسب شخصه او نوعه

او جنسه كالبصر والعمى بالنسبة الى زيد الذي صار اعمى والاكمه والعقرب فملكة وعدم حقيقيان وان اعتبر ذلك
الموضوع في وقت يمكن اتصافه بذلك الوجودي كالتحي وعدم اللحية بالنسبة الى الانسان لا الى الطفل فملكة وعدم مشهوريان
وان لم يعتبر لا هذا ولا ذاك فسلب وايجاب كزيد كاتب وليس زيد بكاتب وفيه دليل حصر المتقابلات في الاربع المذكورة
نظر لانه يخرج عنه ما يكون عدميين كالعمى واللاعمى قبل السواد من حيث انه ضد البياض من قبيل المضاف لا الضدين
الامور النسبية فلا يجوز جعل الضدين كما ذكرتم قلنا المضاف جنسه السواد اي جنسه كونه ضدا للبياض لا نفس
السواد لان السواد من حيث هو غير مضايف للبياض قبل التقابل من حيث انه تقابل مندرج تحت المضاف لان المقابلة
انما تتحقق بين الشيئين فكيف يكون المضاف مندرجا تحته كما ذكرتم والا لزم ان يكون الاخص من الشيء اعم منه قلنا التقابل
عبارة عن العرض الذي يعرض التقابل ههنا شيئان احدهما ما صدق عليه المتقابل اعني الذات المعروضة للتقابل والاخر نفس
التقابل اعني الذات المعروضة فالمضاف مندرج تحت ما صدق عليه المتقابل اعني الذات التي هي معروض وهو اعم من المضاف
لصدقه على الضد والايجاب والسلب ايضا وتحت المضاف لانه التقابل نفسه وكلاهما اعني الذات مع التقابل الذاتي
وحينئذ لا يلزم كون الاخص من الشيء اعم منه قال اقول الوجه الثاني من ادلة ابطال المغودة الاول
المثلان لا يجتمعان في محل واحد والا لاتحد المحل بجميع العوارض لانهما كالخط الخمسة والماهية لان نسبة جميع العوارض
الى كل واحد منهما على السوية ضرورة ان محلهما واحد وكل ما يعرض لاحدهما لا يكون عارضا للاخر لا يعرضه لاحدهما
دون الاخر ليس اولى من العكس ولما كان كذلك فيكون كل واحد منهما عين الاخر فلا يكون المثلان مثلين قال الثاني
اقول النوع الثاني التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من الضدين والمتضايفين انما يقابل الاخر لاجل
ان وجود الاخر يستلزم لعدمه مثل السواد انما يقابل البياض لاستلزام البياض عدم السواد فلو اجتمعا يلزم اجتماع
السواد واللاسواد اعني السلب والايجاب والابوة انما يقابل البنوة لاستلزام البنوة عدم الابوة فلو اجتمعا
يلزم اجتماع الابوة واللاابوة اعني السلب والايجاب والا اي وان لم يستلزم وجود احدهما عدم الاخر لم يكن بينهما تقابل
بل كان كسائر المتباينات واعلم ان المص لم يتعرض للعدم والملكة لظهور استلزام احدهما عدم الاخر فيه وذلك قال
الثالث اقول النوع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان بشرائط مذكورة في الكتب المنطقية واما المتضادان
فيكذبان بسبب خلو المحل عنهما كالحيوانات المتولدة من العناصر فلا يقال لها انها لطيفان والعدم والملكة يكذبان بسبب عدم المحل
فان الجسم لو لم يوجد لم يكن اسود ولا ابيض ويكذبان ايضا بسبب انتفاء المحل بالوسط سواء عبر عن الوسط باسم محصل
كالفاتر فانه اسم لما هو حال من كيفية الحار والبارد او لا يعبر عنه باسم بل يعبر عنه بسلب الطرفين كاللاعادل واللاجائر

ويكذب بان ايضا بسبب خلو المحل عن الجميع اى الطرفين والوسط كالجسم الشفاف فانه خال عن جميع الالوان والعدم

والملكة يكذبان بسبب عدم الموضوع مثلا لو لم يوجد زيد لم يكن بصيرا ولا اعمى ويكذبان بسبب عدم استعداد الموضوع للملكة

لا لشخصه ولا لنوعه او جنسه كالسواد فلا يقال انه بصير او اعمى قال النوع الرابع الى اخره اقول النوع الرابع المتضايفان

بيان لما كان او اذ عكساه اى يكون عين كل منهما مستلزما بالعين الاخر ورفع كل منهما مستلزما لرفع الاخر والضدان قد

يلزمان المحل على البدل اى يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل فيتعاقبان عليه على المحل كالصحة والمرض والعدم والملكة

بالحالة الثالثة وقد لا يتعاقبان على المحل كالحركة والوسط والحركة الى الوسط فانهما ضدان وليسا متعاقبين

لان المشهور انه لا بد للمتوسط بين كل حركتين سكون وما نحن فيه كذلك وقد يلزم احدهما المحل لوجوب الحلل

كبياض الثلج قال النوع الخامس الى اخره اقول النوع الخامس التقابل بين الايجاب والسلب اعلم ان التضاد لا يكون

الا بين نوعين اخيرين داخلين تحت جنس واحد كالسواد والبياض فانهما نوعان داخلان تحت جنس

واحد هو اللون وكذا الاستواء والاعوجاج المتنافيين لا تضاد بينهما وان صدق تعريف الضدين عليهما فان الحركة

الى الوسط والسكون ان لم يثبت بينهما تضاد حقيقي واحد هو الحركة الى الوسط كما اعترف به المصنف الان

قال الفصل السادس في العلة والمعلول الى اخره اقول الفصل السادس في العلة والمعلول وفي هذا الفصل مباحث

البحث الاول في اقسام العلة اعني ما يحتاج اليه الشيء ينقسم الى اربعة لان ما يحتاج اليه الشيء اما ان يكون جزء

الشيء او لا يكون واذا كان جزءا فاما ان يكون الشيء به بالفعل وهو الصورة او يكون الشيء به بالقوة وهو المادة

ويسمى المادة العنصر لكونها اصلا للمركب والقابل ايضا لكونها قابلة للصورة واذا لم يكن جزءا فاما ان يكون مؤثرا في وجوده

وهو الفاعل او مؤثرا في مؤثرية الفاعل وهو الداعي والغاية او الغاية هو الذي اوجب الفاعل ايجاد المعلول

لاجله كالنجار فانه يتصور قابلية وجود السرير لم يوجد وفي الخارج نظر قال البحث الثاني الى اخره اقول البحث الثاني في تعدد العلل

والمعلولات اعلم ان العلة المستقلة وتسمى ايضا العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء لا يجوز ان

يتوارد على المعلول الواحد بالشخص لامتناع اجتماع علل مستقلة على معلول واحد بالشخص والا لاستغنى المعلول بكل واحد

من تلك العلل عن كل واحد منها وذلك لانه لو اجتمعت العلل فلو تحقق احدى العلتين وجب صدور المعلول

عنها بالوجوب ويجب وجود المعلول عند وجود العلة التامة فيستغني المعلول عن العلة الثانية وكذلك يجب

صدوره عن العلة الثانية عند تحققها فيستغني عن العلة الاولى فيكون مستغنيا عن كل واحد منهما

ومحتاجا اليهما معا وهو محال والمعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين فان مضادة السواد البياض

تماثل مضادة البياض السواد مع انهما معلولان لذلك السواد والبياض وهما مختلفان وفيه نظر والمركب قد يفيد

آثارا اى يجوز ان يصدر عنه آثار مختلفة كالآثار الصادرة من الانسان وكذا البسيط قد يصدر عنه آثار بتعدد

الآلات كالنفس الناطقة فانها يصدر عنها احساسات مختلفة بتوسط الآلات كذلك بحسب الاعضاء التي هي آلاتها او بتعدد

القوابل كالعقل الفعال فانه يصدر عنه آثار مختلفة في الكائنات بحسب المواد والقوابل ولكن يمتنع بدون الالات والقوابل فمنع اثار البسيط

جمهور الحكماء وتمسكوا بانه لو صدر عن البسيط اثران فمصدريته لهذا غير مصدريته لذلك اى مفهوم كونه مصدرا لاحدهما غير مفهوم

كونه مصدرا للآخر لجواز ان يعقل احد المفهومين ويغفل عن الآخر فحصل هذان المفهومان اما داخلان في البسيط لزم التركيب

وهو محال لاستحالة تركيب البسيط وان خرجا كل واحد من المفهومين عن البسيط كانا معلولين لذلك البسيط لانهما

من اللوازم ومعلولات المتزومات وتعود الكلام في ان مفهوم كون البسيط مصدرا لاحد المفهومين غير مفهوم كونه مصدرا

للمفهوم الآخر ويلزم التسلسل وهو باطل ايضا واجيب عن هذا الدليل بان المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها

في الخارج لانها من قبيل الاضافات وهي غير متحققة في الخارج كما مر فلا يرد فيه التقسيم المذكور وعورض دليل الحكماء

بان الجسمية تقتضي الحصول في المكان المطلق وتقتضي قبول الاعراض في الوجود مع بساطتها ولا اولى

غير التالي فيكون البسيط مصدرا للاثرين فبطل قول الحكماء وايضا فان قبول الاعراض في الوجود لان قبول الاعراض العدمية

لا تنافي البساطة كصفات التنزيه للواجب جل ذكره واجاب الحكماء عن هذه المعارضة بانا لا نسلم ان الجسمية بسيطة

بل هي مركبة من المادة والصورة ولا الكائنات مركبة فلا يرد نقضا قال البحث الثالث الى اخره اقول البحث الثالث في الفرق

بين جزء المؤثر وشرطه الفرق بين جزء المؤثر وشرطه وهو ان جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر والشرط ما يتوقف تأثير

المؤثر المتحقق ذاته كاليبوسة للنار فان تحقق ذات النار غير متوقف عليها بل تأثير النار فيما تمسه متوقف عليها

قال البحث الرابع الى اخره اقول البحث الرابع قيل ان الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا لان القابل من حيث هو قابل

لا يستلزم المقبول لان نسبته الى المقبول بالامكان والفاعل من حيث هو فاعل يستلزم المفعول لان نسبته الى المفعول

بالوجوب فلا يكون القابل فاعلا وايضا القبول غير الفعل فلا يكون مصدرا لهما معا مصدرا للاول بناء على ان الواحد

لا يصدر عنه الا الواحد قلنا في الجواب عن الاول ما ذكرتم من الدليل يدل على ان القابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلا

من حيث هو فاعل ولا يلزم منه ان لا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا لان اعتبار القابلية غير اعتبار الفاعلية فباعتبار

القابلية لا يكون مستلزما وباعتبار الفاعلية يكون مستلزما وهذا ليس بتناقض لان عدم الاستلزام انما هو باعتبار لا ينافي

الاستلزام باعتبار اخر انما المحال الاستلزام من اعتبار وعدم الاستلزام له باعتباره واحد ولاجل ما ذكرنا قيل نسبة

القائل إلى المقبول بالامكان العام الذي لا ينافي وجوب الاستلزام والجواب مر أنه هو لزوم العقول في الربط البعيد لا بتعدد

أنا نقول قد سبق **قال الباب الثالث في الأعراض وفيه فصول الأول** هذا هو الباب الثالث في مباحث الأعراض وفي هذا الباب

فصول **الفصل الأول** في المباحث الكلية للأعراض من المباحث التي لا تختص بنوع منها دون ... الأجناس

للأعراض المشهور انحصار الأعراض في المقولات التسع أحدها الكم وهو عرض يقبل القسمة لذاته كالأعداد ...

منفصلا والمقادير ويسمى كما متصلا وقولنا لذاته ليخرج ما يقبل القسمة لا لذاته ... في الفصل ... لهذا

الفصل حيث يشرع في أقسام الكم بالعرض وثانيها الكيف وهو عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره

كالألوان فقولنا لا يقبل القسمة لذاته ليخرج الكم وقولنا لا يتوقف تصوره على تصور غيره ليخرج الأعراض النسبية

واعلم أن المصنف قد غفل عن قيد ... أن زاد في تعريف الكيف بعد قوله لا يقبل القسمة لذاته وهو قولنا

ولا قسمة ليخرج عنه النقطة والوحدة ... وثالثها الأين وهو حصول الشيء في المكان ككون زيد في البيت فقولنا في المكان

ليخرج عنه ... وإنما لم يذكر مثال الأين بخلاف بقية المقولات لوضوحه ورابعها المتى وهو حصول الشيء في الزمان ككون الكسوف

في وقت كذا فقولنا في الزمان ليخرج الأين وخامسها الوضع وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة بعض أجزائه إلى البعض وإلى

الأمور الخارجة أي يكون نسبة تخالف ... لأجلها ... الموازاة والمحاذاة والانحراف ... والبعد بالقياس إلى جهات

العالم كالقيام والاستلقاء فقولنا بسبب نسبة بعض أجزائه إلى البعض ليخرج عنه الهيئة التي لا تحصل بسبب النسبة

كسائر الأعراض وقولنا وإلى الأمور الخارجة ليخرج الانتصاب ... الانتكاس وسادسها الإضافة وهي النسبة العارضة

للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى كالأبوة والبنوة فإن الأبوة إنما يعقل بالقياس إلى البنوة وبالعكس فقولنا بالقياس

إلى نسبة ليخرج به سائر الأعراض وسابعها الملك ... وهي الهيئة التي تحصل بسبب ما يحيط به وينتقل

بانتقاله كالتعمم والتقمص فإنه هيئة حاصلة للشيء وهو المتعمم والمتقمص بسبب ... وهو العمامة والقميص فإن كلا منهما محيطان

بالمتعمم والمتقمص وينتقل بانتقاله فقولنا بسبب ما يحيط به ليخرج عنه ما لا يحيط به كالدرهم الذي يكون في يد زيد فقولنا

ينتقل بانتقاله ليخرج عنه ما لا ينتقل بانتقاله مثل البيت ... لا يقال له الملك ... وثامنها

أن يفعل وهو كون الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع ما دام قاطعا وتاسعها أن ينفعل وهو كون الشيء متأثرا عن غيره

كالمنقطع ما دام منقطعا ... إنما اعتبر ... أن يفعل وأن ينفعل دون اسم الفعل والانفعال

لأن الفعل والانفعال قد يقال ... قطع ... وانقطع ... وكذا انفعال

... بعد استقراره ... أن يفعل وأن ينفعل ...

عن غيره ... الكلام لا وجه له ... ولا النسبة للاصطلاح ... أن الفعل ... المقولات

وإنما قال المشهور انحصار الأعراض في المقولات التسع لأن انحصار الأعراض فيها غير ... بل مشهور عند أرباب

الصناعة ولأن من المذاهب الغير المشهورة أن المقولات تنحصر في ثلثة في الكم والكيف والإضافة واعلم أن الوحدة

والنقطة خارجتان عن هذه المقولات وإن حسبتا من المقولات لكنها غير معلوم ... لاحتمال أن يكون كل واحد من المقولات

أو بعضها مقولا على ما تحتها قولا عرضيا وأن العرض ليس جنسا لهذه المقولات التي ... من المقولات ... إلى البيان

فلو كان العرض جنسا لهذه المقولات لكان ذاتيا لها ... لا يثبت بالبرهان **قال الفصل الأول** ...

في المباحث المشتركة بين جميع الأعراض في امتناع الانتقال عليها ... امتناع الانتقال على الأعراض جمهور العقلاء واحتجوا

عليه بأن تشخص ... الأعراض ... التشخص ... فتشخص ... والشيء ...

واللوازم ... انحصار أنواع الأعراض في الأشخاص ... كل نوع من تلك الأعراض الأشخص واحد ...

في فصل الماهية لكن أنواع الأعراض غير منحصرة في الأشخاص ... تشخص أفرادها بالعوارض الحالة فيها لأن حلول

تلك العوارض فيها يتوقف على تعينها وتشخصها لأن الشيء ما لم يتشخص لم يحل فيها العوارض فلو توقف تشخصها على تلك العوارض لزم الدور

ولما بطل ... الأقسام علم بأن تشخص تلك الأعراض ... فلا ينتقل تلك الأعراض عن ... لو فارق المحال ... تشخصها فلا يبقى

تلك الأعراض موجودة ولقائل أن يمنع الحصر لجواز أن يكون تلك العلة لا مفارقة ... المفارق

إلى المحل ... السواد فلا يكون علة لتشخص ... والإلزام الترجيح بلا مرجح **ولنا** ممنوع لجواز أن يكون ...

تلك الأعراض قبول التشخصات المختلفة وأن يمنع توقف حلول تلك الأعراض على تعينها لجواز أن يحصل التشخص

بنفس حلول تلك العوارض ... عن الحلول ... الجسم ... السؤال ...

أن يقال ما ذكرتم من الدليل يقتضي امتناع الانتقال على الأجسام لأنه يقال تشخص أفراد الجسم ليس لماهيتها

ولا لشيء من لوازمها وإلا انحصر أنواع الجسم في أشخاصها ولا لعوارضها الحالة فيها لتوقف حلول تلك العوارض

على تعينها فهو لمحالها فلا ينتقل أفراد الجسم عن محالها لكن انتقال أفراد الجسم حاصل ضرورة ولا يصح ما ذكرتم من

الدليل ... الجواب ... العرض بخلاف ... الجسم فإن علة تشخص الجسم ... المعينة ...

في فصل الماهية واحتياج الجزء ... تشخصه ... **قال الثالث في** ...

البحث الثالث من المباحث المشتركة ... قيام العرض بالعرض منع المتكلمون قيام العرض بالعرض متمسكين

بأن المعنى من قيام شيء بشيء هو حصول ... محله ... السواد بالجسم فلو قام عرض بعرض

وجب حصول عرض في حيز تبعاً لحصول عرض فيه فوجب ان يكون المتبوع هو الحيز بالذات في الحيز عرضاً لكن المتبوع في الحيز
لا يكون الا جوهرا اذ الجوهر هو المتحيز بالذات وهذا التمسك ضعيف لانا لا نسلم ان معنى القيام ما ذكرتم بل معنى التبعية في التحيز
بل معنى القيام هو الاختصاص الناعت كالسرعة بالنسبة الى الحركة فانها مختصة بالحركة ناعتة لها فيقال الحركة
سريعة والدليل على ان المعنى بالقيام ما ذكرنا لا ما ذكرتم اتفاقكم على ان صفات الله تعالى قائمة بذاته تعالى مع امتناع تحيزه تعالى
وان سلم ان القيام عبارة عما ذكرتم لكن لم لا يجوز ان يكون تحيز محل العرض تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر كالنقطة
فانه حاصل في الحيز بواسطة حلول محله وهو السواد في الجزء والسواد ايضا حاصل في الحيز بواسطة حلول محله
وهو الجسم في الحيز احتج الحكماء على جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة
بالحركة التي هي عرض فيجوز قيام العرض بالعرض لوقوعه والدليل على قيام السرعة والبطوء بالحركة دون الجسم
هو ان المنعوت بهما هو الحركة دون الجسم لانه يقال الحركة سريعة او بطيئة دون الجسم وفيه نظر لان ذلك انما يلزم
ان لو كان عبارة عن الاختصاص الناعت اما لو كان عبارة عما ذكره المتكلمون فلا قال الرابع في ان

البحث الرابع من المباحث المشتركة بين الاعراض في بقاء الاعراض منع الشيخ ابو الحسن الاشعري بقاء الاعراض وتمسك
في هذا المطلوب بدليلين الاول ان البقاء عرض فلا يقوم بالعرض فلا يقوم بالعرض اي لا يجوز ان يكون باقيا ولانه لو
قام العرض واما ان العرض لو بقي لامتنع زواله لان العرض لا يزول بنفسه اي لا يكون ذاته مقتضيا لعدمه
لانه لو زال بنفسه لكان ممتنعا وقد كان قبل الزوال ممكنا لوجوده فينقلب الممكن ممتنعا ولا يزول
لموثر موجب وجودي كطريان الضد على المحل لان وجود الضد الطاري في المحل مشروط بعدم الضد الاول عن المحل
فلو تعلق عدم الضد الاول بوجود الضد الطاري لزم الدور ولا يزول ايضا لموثر عدمي كزوال شرط فان شرط
العرض هو الجوهر بان يقال عدمه لا يكون لامر وجودي ولا لعدمي لان عدمه لانتفاء شرط وذلك الشرط ان كان
عرضا يلزم الدور وانه محال وان كان جوهرا كان عدمه ايضا لانتفاء شرط هو الجوهر وذلك يستلزم اشتراط كل
جوهر بجوهر آخر لا الى نهاية فيلزم التسلسل وانه محال لكن ان الجوهر افتقر على الشيء الاول من الجزء بدلا فتصادق
على لزوم الدور وعدم توقفه للزوم التسلسل ولا يزول لفاعل بالاختيار كما بينا لانه تعدم لان الفاعل بالاختيار
لا بد له من اثر يوجده والاثر لا يكون موجبا الذي لا مغير ما وقد عرفناه مغيرا ما هذا خلف فعلم بان العرض
لو بقي لامتنع زواله لكن لا يمتنع زواله ضرورة ولا يجوز بقاء الاعراض وهو المطلوب واجيب عن الدليل الاول بمنع المقدمة
الاولى اي ان البقاء عرض قائم بذلك وان سلم لكن لم لا يجوز قيام العرض بالعرض وما ذكرتم لبيانه فقد بينا ضعفه وعن
الثاني

عن الدليل الثاني بان عدم العرض يقتضيه ذلك العرض بعد ازمنة اي يجب عدمه في زمان معين بعد ان يبقى ازمنة كثيرة
وهذا كما قلتم ان العرض جائز الوجود في الزمان الاول ثم قلتم انه ممتنع الوجود في الزمان الثاني وايضا الاعراض
بان نقول زوال العرض ممتنع لانه لا يزول لذاته ولا لموثر موجب وجودي ولا لموثر عدمي ولا لفاعل بالاختيار بعين ما ذكرتم
او يجيب بان عدم العرض يقتضيه موثر مباين عن محله اي لا نم ان الموثر لو كان موجبا وجوديا يكون طريانا للضد
لم لا يجوز ان يكون امرا مباينا عن محله لا طاريا على المحل او بان عدم العرض يقتضيه انتفاء شرط ولا يجب ان يكون ذلك
الشرط جوهرا الا انحصار شرط العرض في الجوهر ممنوع بل ذلك الشرط عرض مستمر الوجود فان الاعراض منها قسمان
منها ما يجوز بقاؤه كالالوان والطعوم ونحوهما ومنها ما لا يجوز فيها كالحركات والاصوات والاكوان كذلك فلم لا يجوز
ان يكون بقاء ما لا يبقى من الاعراض شرطا لوجود ما يبقى منها فعند انقطاعها يعدم الباقي لزوال شرطه او بان عدم العرض يقتضيه
فاعل بالاختيار قوله لا بد له من اثر وجودي قلنا لانم لجواز ان يكون اثره عدميا متجددا ان يكون اثره نفي الاعدام
وقد تمسك النظام بهذا الدليل الذي تمسك به الشيخ وهو امتناع بقاء الاجسام قال الخامس في ان

الخامس من المباحث المشتركة بين الاعراض في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فنقول لو جاز قيام العرض الواحد
بمحلين لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين لانه لو جاز في العقل ان يكون العرض الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك المحل لجاز
ان يكون الجسم الحال في هذا المكان هو الجسم الحال في ذلك المكان والتالي باطل بداهة فالمقدم مثله وفيه نظر
لان قياس الاعراض على الاجسام في الحلول في المحل غير معقول اذ لو صح ذلك لجاز ان يقال يمتنع اجتماع العرضين
في محل واحد قياسا على امتناع اجتماع الجسمين في مكان واحد ولكن اجتماع العرضين في محل واحد جائز كالسواد
والحركة وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لا يمتنع الجزم بان السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس
في ذلك المحل لجواز ان يكون سوادا واحدا بالمحلين والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه نظر لان القائل بجواز قيام
العرض الواحد بمحلين كيف يسلم انتفاء التالي وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين يلزم اجتماع علتين مستقلتين
على شخص واحد بناء على ان العلة المستقلة لتشخص افراد الاعراض هو المحل كما مر في بيان امتناع الانتقال على الاعراض
لكن اجتماع علتين مستقلتين على شخص واحد محال لما مر في مباحث العلل والمعلولات فلا يجوز قيام العرض الواحد بمحلين
وفيه ما تقدم غير مرة وزعم جمع من الاوائل ان الاضافات المتماثلة الحقيقية كالجوار والاخوة عرض واحد قائم بهما لان
المتضايفين لا بد لهما من رابطة تربط احدهما بالآخر فالقائم باحدهما وجب ان يكون عين القائم بالآخر والا لكان
كل منهما منقطعا عن الآخر وهو يوجب ان يكون العرض الواحد قائما بالمحلين وفيه نظر لجواز ان يكون احدهما عين الآخر

مع امتناع الانفكاك لابد لها من دليل وقال ابو هاشم التأليف اعني الرابطة التي بها يعسر انفكاك بعض اجزاء الجسم عن
الآخر عرض يقوم بجوهرين لانه لو كان قائما باحدهما دون الآخر لما امتنع الانفكاك كالمتجاورين فانه لما لم يكن بينهما تأليف
جاز انفكاك احدهما عن الآخر لكن امتنع انفكاك المؤلفين فيكون التأليف قائما بهما فيقوم العرض الواحد بمحلين وزعم ابو هاشم
ان التأليف لا يقوم باكثر من جوهرين فاذا انضم اليهما ثالث حصل تأليف آخر قائم بهذا الثالث وباحد الاولين وهكذا في الرابع
والخامس الى العشرة لكن لانه لو قام التأليف باكثر من جوهرين لعدم التأليف بعدم الثالث فلا يبقى الباقي مؤلفا وليس
كذلك ولصعوبة ما ذكره ابو هاشم بان احالة عسر الانفكاك الى التأليف اما الجوهر بتركيب اولي
احالته الى احتياج احدهما الى الآخر فهو اولى الى الفاعل المختار احدهما بالآخر

قال الفصل الثاني

اما اول الفصل الثاني في مباحث الكم البحث الاول في اقسامه الكم ينقسم بالقسمة الاولى الى المنفصل والمتصل لانه اما ان لا يكون بين
اجزائه الفواصل الاشتراك في حد واحد وهو الكم المنفصل وليس الا العدد فانه مركب من الوحدات وليس بين الوحدات حد يشترك
حد واحد مشترك بين سائر الاجزاء وينقسم الى ما بين اجزائه حد يشترك وهو الكم المتصل والكم المتصل ان لم يكن قار
الذات اي لا يجتمع اجزاؤه في الوجود فهو الزمان فان فيه جزءا يكون حدا مشتركا بين سائر الاجزاء كالحال فانه نهاية
الماضي وبداية المستقبل وليس اجزاؤه مجتمعة في الوجود لانقضائه على سبيل التجدد والتصرم وان كان قار الذات
فهو المقدار والمقدار ان انقسم في جهة واحدة فهو الخط وبه ينتهي السطح كما ان الخط ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين
فهو السطح ويقال البسيط ايضا وبه ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي ويقال له الثخن ايضا
لكن الثخن ما له الثخن في الثخن حشو ما بين السطوح فعلى هذا يكون هو الثخن في حشو بين السطوح وهذا لا يكون الا جسما
والثخن ان اعتبر نزولا فعمق كما في الماء وان اعتبر صعودا فسمك كما في البيت وقد يطلق العمق على البعد المقاطع
للطول والعرض اعني البعد المقاطع للطول فقط كما في المصر والاكمال العرض ايضا عمقا لكونه بعدا مقاطعا للطول
والطول هو البعد الذي يفرض اولا وقيل الطول هو اطول الامتدادين المتقاطعين في السطح وعن اعتبار تقدم ذاك
وقيل الطول هو الامتداد الآخذ من راس الانسان الى قدمه ومن ظهره [illegible] ولكن الآخذ الى [illegible] وكان العرض
هو البعد المفروض ثانيا وقيل هو اقصر الامتدادين المتقاطعين في السطح وقيل هو الامتداد الآخذ من يمين الانسان الى
يساره او من راس الحيوان الى ذنبه فالخط على التفسير الاول للطول والعرض والعمق ان فرض ابتداء كان طولا وان
فرض لخط مقاطع له كان عرضا وان فرض خط ثالث مقاطع لهما قيل له عمق فالطول والعرض والعمق
على جميع التفاسير كميات ماخوذة مع اضافات عارضة لها كما عرفت قال البحث الثاني في الكم بالذات

والكم بالعرض الكم بالذات ما يكون كما في نفسه كالمقادير الثلاثة التي مر ذكرها والكم بالعرض ما يكون
حالا في الكم بالذات كالزمان فانه وان كان كما متصلا بالذات كما مر فانه كم متصل بالعرض ايضا لكونه مقدارا للحركة
القائم بالحركة منطبق عليها والحركة منطبقة على المسافة المتصلة بالذات فالحركة منطبق على المسافة التي هي كم بالذات وايضا
يتقدر الزمان بالمسافة فيقال فرسخ في ضمن زمان فرسخين فالزمان من هذا الوجه تحت الكم المتصل بالعرض الثاني ان كم
متصل بالعرض ايضا لانه يعرض له الانقسام بالساعات والايام والشهور والسنين فان قلت الزمان كم متصل
بالذات فلو كان كم متصلا بالعرض يلزم عروض الكم المتصل للكم المتصل وانه محال لاستحالة عروض الشيء لنفسه قلت
لانسلم استحالته في ان يكون الشيء من مقولة ثم يعرض له من تلك المقولة كما في الاضافات فان الابوة العارضة لها
مثلها ايضا في الاضافات الثالث ان الكم بالعرض ما يكون محلا للكم بالذات اي الكم المتصل كالجسم الطبيعي فانه محل
للجسم التعليمي الذي هو كم متصل بالذات واما الكم المنفصل كالمعدود فان فيها محل للعدد وهو كم منفصل بالذات
الثاني ان من الكم بالعرض ما يكون حالا في محل الكم بالذات كما يقال هذا الابلق بياضه اكثر فان البياض حال في الجسم
التعليمي الذي هو كم بالذات الرابع من الكم بالعرض ما يكون متعلقا بالكم بالذات كالقوى المؤثرة فانها
متعلقة بالعمل او الزمان الذي هو كم بالذات فيوصف تلك القوى بخواص الكم بالذات فيقال لتلك القوى انها
متناهية او غير متناهية عددا او زمانا لان تلك القوى تكثر قوته انقسامها بحسب تكثر آثارها ولا تناهيها فان القوى
تختلف بالزيادة والنقصان بالاضافة الى العدد ما يظهر عنها او بالاضافة الى الزمان بقاء الفعل قال
الثاني اما اول البحث الثالث في ان ما عرض من الكميات بعض الفرق في عروضه من الكميات والكيفيات اعني
المنفصل المتصل القار وغير القار فقال المتكلمون الكم المنفصل لا وجود له في الخارج لان العدد مركب من الوحدات
التي هي امور عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق في مباحث الوحدة فالمركب منها لا وجود له في الخارج ايضا
في الخارج فالعدد لا وجود له في الخارج فانه هو الكم المنفصل فالكم المنفصل لا وجود له في الخارج وهو المطلوب والمقادير
اعني الكم المتصل القار الذات ايضا لا وجود له في الخارج لان المقادير لما ينفي الجسمية او في الجسمية
بناء على ان الاجسام مركبة من اجزاء لا تتجزى ليست المقادير امرا زائدا على الجسمية حالا فيها ولا يلزم انقسام
المقادير بانقسام الجسم الذي هو محلها فيلزم انقسام السطح في الجهات الثلاث كانقسام الجسم فيها ويلزم
انقسام الخط في الطول والعرض كانقسام السطح فيهما لكونه محلا للخط فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا
هذا خلف لان الخط طول بلا عرض والسطح طول وعرض بلا عمق وانت تعلم ان هذا الدليل على اثبات الجزء ونعلم

ما هو الحق فيه فيقال هذا الدليل يدل على ان انقسام المقادير بانقسام محلها الذي هو الجسم وانما يلزم ذلك ان لو كان
حلولها في الجسم حلول السريانية لكن المقادير ليست من الاعراض السارية فلا يلزم انقسامها من انقسام محلها
اعني الجسم ولك ان تجيب بان المقادير من الاعراض السارية ولنبين في السطح فنقول السطح من الاعراض السارية
لانه حال في الجسم وهو ان لم يكن حاصلا في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم فلا يكون حالا في الجسم ضرورة وان كان
حاصلا في شيء من اجزاء الجسم فاما ان يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الاجزاء فيلزم الوصف الواحد بالمحال
الكثير وانه محال كما مر او يوجد السطح في كل واحد من الاجزاء لا بتمامه بل يوجد في كل واحد من الاجزاء شيء من السطح وهو
المعنى بحلول السريان فيلزم قسمة السطح وهو المطلوب وانما قيد الاجزاء بالمفروضة لانه لو لم يقيد بذلك لكان
للمعترض ان يقول لا نسلم وجود الاجزاء في الجسم حتى يلزم ما ذكرتم فقيد بالمفروضة ليكون منقطعا لمقال المعترض ايضا
قائل بالاجزاء المفروضة قال الحجة الاولى اتفق الحكماء على ان المقادير زائدة على الجسم الطبيعي لان
ان الجسم الواحد كالشمعة المعينة قد يتوارد عليه المقادير المختلفة ويتزايل عنه بان يجعل تارة كرة وتارة مكعبا
الى غير ذلك مع بقاء جسميته متعينة بحالها ولا خفاء بان الامور المتواردة المتزايلة غير الجسمية الباقية في جميع الاحوال
الثاني ان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي القائمة به والجسم التعليمي يتخلخل تارة فيزداد مقداره ويتكاثف
تارة اخرى فينقص مقداره والجسم باق على طبيعته النوعية والمتغير اما الزيادة والنقصان غير الباقي في الحالتين
فلا يكون الجسم التعليمي جوهرا بل يكون عرضا قائما بالجسم الطبيعي واذا كان عرضا فصفاته اولى بان يكون اعراضا
ولك ان تجيب عن الاحتجاج الاول بانا لا نسلم ان المتغير المتوارد على الجسم انما هو المقدار فانه يجوز ان يكون الجسمية الباقية
بحالها او هو بل المتغير انما هو شكل الجسم واوضاع اجزائه وذلك لانه لا اثر فيه الا للطول يلزم النقصان
في الوضع وبالعكس فالمقدار واحد في جميع الاحوال والاشكال مختلفة وذلك يفضي كون الشكل زائدا على الجسمية
دون المقدار لان الشكل غير المقدار وعن الاحتجاج الثاني بمنع ان المقدار اي لا نسلم ان السطوح والخطوط من صفات الجسم
التعليمي لم لا يجوز ان يكون من صفات الجسم الطبيعي سلمنا لكن لا نسلم ان الجسم يتخلخل ويتكاثف لان التخلخل والتكاثف
منع على وجود الهيولى وهو ممنوع قال الرابع في الزمان من الناس من انكر وجود الزمان محتجا
بان الزمان لو كان موجودا فلو كان قارا لذات لكان هذا اليوم بعينه يوم الطوفان فيلزم ان يكون
الحادث في هذا اليوم حادثا في يوم الطوفان وهو محال ضرورة ولو لم يكن قار الذات لزم تقدم بعض اجزاء
الزمان على بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان لان يعرض ان يتقدم حينئذ تلك الاجزاء الى زمان آخر ويتسلسل ولا يتناهى

في ان الآن والقبلية والبعدية امور تلحق الزمان والزمان لا يلحقه بل يلزم التسلسل فيجاب عن هذا الاحتجاج بان تقدم
بعض اجزاء الزمان على بعض كتقدم الماضي على الحاضر انما هو بذاته فتقدم ما هو عليه بالتقدم هو بذاته لا بزمان آخر فلا يلزم التسلسل
قال والمثبتون له وهم المثبتون للزمان سلكوا في اثباته بوجهين الاول انا لو فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر
معين من السرعة وفرضنا معها حركة اخرى مثل الاولى في تلك المسافة بعينها وفي ذلك المقدار من السرعة فان ابتدأتا
معا وتركتا معا قطعتا المسافة بتمامها وان ابتدأت كل واحدة منهما وتركتها امكانا يتسع لقطع تلك المسافة المعينة
على ذلك الحد من السرعة او بالامكان [illegible] وان تأخرت الحركة الثانية عن الحركة الاولى ووافقتها في الوقوف
قطعت الثانية من المسافة اقل مما قطعته الاولى لو وافقت الثانية الاولى لهذا وتركا وكانت الثانية ابطأ
من الاولى فاذا بين الحركة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل من
الاولى بطوء معين وبين ابتداء الحركة الثانية وتركها امكان قطع مسافة اقل من ذلك الامكان الاول ولكن بتلك
السرعة المعينة فيكون هذا الامكان وكذا من الامكان الاول فهذا الامكان قابل للمساواة والزيادة والنقصان
فهذا الامكان ان امر زماني او وجودي وهو مغاير لنفس المسافة فان البطيئة الموافقة للسريعة في الاخذ
في هذا الامكان يتفاوتان في المسافة كما مر وكذا الاشتراك مع التفاوت في هذا الامكان غير المسافة وليس
نفس الحركة كما سبق فثبت ان امر وجودي مغاير للمسافة والحركة وهو المطلوب قال الوجه الثاني
والوجه الثاني ان وجود الزمان ضروري وهو ان كون الاب قبل الابن امر ضروري فتلك القبلية ليست نفس وجود الاب
ولا عدم الابن لوجوده مع القبلية ومنع القبلية فيكون زائدا على وجود الاب وعدم الابن وليست من القبلية بعد
عدمية لانها نقيض اللاقبلية التي هي عدمية لكونها محمولة على العدم فتكون ثبوتية فالقبلية امر زائد ثبوتي فتكون
عارضة لامر موجود وذلك هو الزمان وهو المطلوب واجيب عن هذين الوجهين بان هذه الامكانات المذكورة في الوجه الاول
التي زعمتم انها عبارة عن الزمان امور اعتبارية عقلية لا وجود لها في الخارج كما مر ولا يكون الزمان موجودا في الخارج
وكذا القبلية المذكورة في الوجه الثاني ايضا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يلزم من ذلك وجود
موجود في الخارج فلا يتم مطلوبكم قال ثم اختلفوا في ماهيته فقال بعضهم ان الزمان جوهر مجرد
اي قائم بنفسه غير جسم ولا جسماني فلا يقبل العدم لانه لو فرض عدمه يستلزم المحال لان الزمان موجود لامر
فلو قبل العدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تتحقق الا مع الزمان فيقع كون عدمه بعد وجوده موجودا في
في زمان بعد زمان وجوده وحين كان كذلك يلزم وجود الزمان حال عدمه وهو محال وفي هذا الدليل بيان المذكور

ثم المثبتون للزمان

لانا نعقل وجود الاب وعدم الابن

انما يلزم من فرض عدمه مقيدا بان يكون بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا ولو سلم ان كذلك لا يلزم الا ان يقبل
العدم لذاته وقيل الزمان هو الفلك الاعظم لان الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام كما ان الزمان محيط بجميع الاجسام
فالزمان هو الفلك الاعظم وخلل هذا ظاهر لان الاوسط غير مكرر لان احاطة الفلك الاعظم بجميع الاجسام معناه
كونه حاويا لجميع الاجسام والزمان ليس كذلك فانه غير محيط بجميع الاجسام ولئن سلم فانه لا ينتج ايضا لانه قياس في الشكل الثاني
من موجبتين وانه لا ينتج وقيل الزمان هو حركة الفلك الاعظم لان الزمان غير قار الذات والحركة كذلك فالزمان هو حركته وضعف
هذا القول مع انه ايضا قياس في الشكل الثاني من موجبتين ان الحركة توصف بالسرعة والبطء لذاتها فالحركة اما
سريعة او بطيئة والزمان لا يوصف بذلك لانه لا يقال الزمان سريع او بطيء فالحركة غير الزمان وقيل الزمان هو مقدار
حركة الفلك الاعظم وهذا القول هو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا على ذلك بان الدليل الاول من الدليلين الدالين
على اثبات الزمان دل على ان الزمان يقبل المساواة والمفاوتة لذاته وكل ما كان قابلا لهما فهو كم فالزمان كم
اما ان يكون كما منفصلا لانه لو كان كما منفصلا لانقسم الى ما لا ينقسم لان الكم المنفصل لا بد وان ينتهي الى الوحدات
وهي غير منقسمة لكن الزمان منقسم ابدا بناء على ان الجوهر الفرد ممتنع لذاته فالزمان كم متصل وغير قار الذات
لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود لما مر فيكون له مادة اما توجد على سبيل التقدم والتجدد وكل ما كان كذلك
فله مادة لما ثبت ان كل حادث لا بد له من مادة سابقة عليه فللزمان مادة ولا يكون تلك المادة من المسافة لانه
لو كان مقدارا للمسافة لكان مطابقا لها والتالي باطل لان المختلفين في هذا المقدار الذي هو الزمان قد يتساويان
في المسافة والمختلفين في المسافة قد يتساويان في هذا المقدار ولا المتحرك لان المختلفين في الزمان قد يتساويان
في المتحرك والمتساويان في الزمان قد يختلفان في المتحرك وليس تلك المادة ايضا من الهيئات القارة للمتحرك
لان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا فيكون الزمان هيئة للمتحرك غير قارة وهي الحركة فالزمان مقدار الحركة
وتلك الحركة التي مقدارها الزمان يكون مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع عند المحيط او المركز والزمان لا ينقطع لانه
لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية فعند عدم الزمان يوجد الزمان وانه محال ويكون تلك الحركة المستديرة
اسرع الحركات لان الزمان انما يقدر سائر الحركات بسبب تلك الحركة التي هي اسرع الحركات وهي الحركة اليومية
لانا نعلم قولنا ان دور القمر شهر بالتقريب ان مقداره مثل الحركة تسعة وعشرين مثلا لمقدار الحركة اليومية
بالتقريب ولما كان الزمان يقدر سائر الحركات بسبب الحركة اليومية فيكون الزمان مقدارا للحركة اليومية
بالذات ومقدارا لسائر الحركات بتوسطها كما ان المقدار الموجود في خشب الذراع يقدر تلك الخشبة اولا بالذات ثم تقدر

سائر الاشياء بواسطة كونه مقدارا لتلك الخشبة واعلم ان هذه من الحجة الدالة على ان الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم
ومبناها على ان قبول المساواة بعينه الكمية وذلك انما يثبت لو ثبت ان قبول المساواة للشيء لذاته ولو كان لغيره فلا يوجب الكمية
وعلى ان الجوهر الفرد ممتنع الوجود في الخارج حتى لا يكون الزمان كما منفصلا وعلى ان كون الزمان كما متصلا وعلى ان كون الزمان
كما متصلا غير قار الذات يستلزم ان يكون له محل لاحتمال صفة الزمان او لاحل مع ضعف الحجج في المادة كما اوتينا ان
جميع ذلك في ثبوت الحجة كما ان الصدر من هذه المباحث التي مدار الحجة عليها غير معلوم وابتنا هذه الحجة مبنية على ان الزمان كم متصل
وهو غير معلوم وما ذكرنا بيانه فقد مر قبل ولكن نعلم ايضا ان لنا في مباحث الزمان تجسسات ومباحث عميقة قد
تركناها لانا نشرطنا على انفسنا في صدر الكتاب ان لا نتجاوز حده قال البحث الخامس في المكان المكان
امر موجود لان بديهة العقل تشهد بان المتحرك ينتقل من مكان الى مكان فلو لم يكن هذه الاماكن موجودة لاستحال انتقال
المتنقل بعضها الى بعض اذ لا انتقال من العدم الى العدم وفيه نظر لان من انكر وجود المكان لا يعترف بالانتقال
من العدم الى العدم مستحيلا والمكان خارج عن المتمكن لانه لو كان داخلا فيه كما ذهب اليه قوم لوجب ان ينتقل بانتقال
المتمكن بخلاف ذلك لانه لا ينتقل بانتقال المتمكن فلا يكون المكان داخلا في المتمكن بل خارجا عنه وهو المطلوب وفيه نظر لان
القائل بكون المكان جزء الجسم لكن يقول ان المكان هو هيولى الجسم او صورته قائل بان المكان ينتقل بانتقال المتمكن
فلا وجه لالزام ذلك عليه والمكان عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي عند ارسطو
وعند الشيخ ارسطو وهو ما فلاطون عبارة عن البعد المجرد الموجود في الخارج الذي ينفذ فيه الجسم بحيث لو لم ينفذ لكان خلاء
فانا لو فرضنا خروج الماء والهواء من الاناء علمنا ان بين اطرافه بعدا وهو المكان وفيه نظر فان الشيخ حكى عن افلاطون انه
القائل بما حققه الامامية المتقدمين انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة وهذا ينافي ما ذكره المصنف وعند المتكلمين
عبارة عن بعد موهوم ولكن غير موجود في الخارج بل هو موهوم في تعلق المذهب المكان عبارة عن الخلاء لكن الخلاء عند مذهب
افلاطون امر موجود وعند مذهب المتكلمين امر عدمي قال ودليل الاول ان ودليل ارسطو على ان المكان هو السطح
المذكور هو ان المكان اما السطح كما هو رأينا او الخلاء كما هو مذهب افلاطون والمتكلمين والتالي اي الخلاء باطل لوجهين
الاول الوجه الاول من الوجوه الدالة على امتناع الخلاء هو ان الخلاء لا يكون امرا عدميا كما هو مذهب المتكلمين لانه لو كان امرا
كما هو مذهب المتكلمين لانه لو كان امرا عدميا لما قبل الزيادة والنقصان والتالي باطل لان الخلاء الذي بين الجدارين يقدر
وجوده اعظم من الذي بين جدارين صغيرين فكذا المقدم وليس ايضا امرا وجوديا كما هو مذهب افلاطون لوجه الاول انه لو حصل
جسم في بعد موجود يكون مكانا له لزم تداخل البعدين وانه باطل

ارتفاع الاثنينية وذلك غير جائز لا يجوز تداخل البعدين وحلولهما في محل واحد بمعنى انه لا يجوز تداخل الاثلاثة والاربعة
وهلم جرا الى حد لا يتناهى فيلزم تداخل اجزاء العالم في حيز خردلة وانه ضروري البطلان قال الخامس
من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس امرا موجودا اي المكان ليس بعدا موجودا هو ان هذا البعد الذي هو الخلاء
لا يكون لذاته ولا للوازم ذاته والا لكان كل بعد مجردا وليس كذلك بل لا يكون الا لعوارضه والا لكان البعد بحسب
ذاته مفتقرا الى المحل ومستغنيا عنه لاجل عوارضه فيكون المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض وهو محال لان
ما بالذات لا يزول بعارض قال الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس امرا موجودا
اي المكان ليس بعدا موجودا هو ان البعد الذي هو المكان لو كان لما كان له حيز لان الحركة عبارة عن
الانتقال من حيز الى حيز فيكون ذلك الحيز هو ايضا بعدا مجردا فيفتقر الى مكان وذلك البعد ايضا الى
مكان ويتسلسل الى غير النهاية ولا يلزم تداخل الابعاد لانها ابعاد متشابهة متساوية في الماهية كالجسم
تلك الابعاد من حيث انها قابلة للحركة مكان لما عرفت الان والمكان خارج عن المتمكن فلذلك المكان يجب
خارجا عن جميع الابعاد ولا يكون بعدا والا لكان داخلا فيها وهو باطل فاذا لم يكن المكان بعدا بطل ما ذكرتم في
ان المكان هو البعد وان لم يكن البعد قابلا للحركة فالمانع للبعد عن الحركة ان كان هو ذات البعد او ما يلزمها فانه وجب
ان لا يتحرك الاجسام لما في الاجسام من الابعاد المانعة عن الحركة وان كان المانع عن الحركة شيئا مما يعرض للذات
فطبيعة تلك الذات من حيث هي قابلة للحركة فالبعد يكون مما يتحرك ويكون هذا هو القسم الاول بعينه ويعود الالزام
المذكور في الوجه الاول وهو ما التسلسل وكون المكان امرا غير بعد قال الرابع من الوجوه الدالة على نفي الخلاء
هو انه لو حصل خلاء في الخارج سواء كان بعدا مفروضا او موهوما فرضنا وقوع الحركة في خلاء مثلا لو كان ساعة
مثلا وزمان الحركة في ملاء كالماء مثلا يكون عشر ساعات مثلا لكون زمان الحركة مع العائق اطول من زمان الحركة لا مع
العائق زمان الحركة في ملاء اخر قوامه يكون عشر قوام الملاء الاول اي بعد فيه من الملاء الاول عشر مرات
يكون ايضا ساعة لانه يكون نسبة رقة هذا الملاء الى الملاء الاول كنسبة زمان الحركة في الملاء الاول الى زمان
الحركة في الخلاء لان المعاوق لما كان يعرف كالتي ان اقل من زمان حركة المعاوق على الحركة في الخلاء هذا خلف قال والجواب
عن الوجه الاول ~~كان بعيد المعاوق ان الحركة في الخلاء~~ قال الثالث اقول
الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلاء هو انه لو حصل خلاء في الخارج سواء كان عدما او بعدا موهوما كما هو مذهب المتكلمين
او بعدا مفروضا موجودا كما هو مذهب افلاطون فلا يكون في الخلاء البتة لامتناع الاختلاف في العدم الصرف والبعد المتشابه

الاجزاء فلم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه اولى من حصوله في البعض الاخر والا يلزم الترجيح من غير مرجح لان نسبة قوام الجسم
الى جميع اجزاء الخلاء واحدة على السوية واذا لم يكن حصول الجسم في بعض جوانب الخلاء اولى من حصوله في البعض الاخر فلا
يمكن الجسم في بعض جوانبه لان اقتضاء تخصيص السكون في جانب منه دون جانب اخر يكون تخصيصا بلا مخصص وهو محال والا لما جاز ان يتحرك
لان الميل والحركة من حيز الى حيز الاخر هو ترك الحيز الاول وطلب الحصول في الحيز الاخر وذلك يقتضي اولوية والاولوية منتفية
ثم فعلنا بانه لو ثبت الخلاء لامتنع سكون الجسم وحركته لكن اللازم باطل فالمقدم مثله قال والجواب عن الوجه الاول
من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الزيادة والنقصان انما يحملها الخلاء على تقدير كونه عدميا باعتبار التوهم
تقديرا مع انه لو كان بين المدرسين مقدار موجود لكان ذلك المقدار اعظم من المقدار الذي بين القصيرين وذلك لا ينافي الامور
العدمية وهذا جواب عن الشق الاول من هذا الدليل واجيب ايضا بان عدم الاحساس بالبعدين معا على تقدير ان يكون
الخلاء بعدا موجودا يحصل فيه الجسم لا يوجب تداخل البعدين واتحادهما اي حصول الجسم في البعد المجرد لا يقتضي
الا رفع الامتياز بينهما وذلك يقتضي عدم الاحساس بهما معا لا تداخلهما واتحادهما وهذا جواب عن الشق الثاني
من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بعدا موجودا واجيب ايضا بان ذلك البعد من حيث هو بعد لا يقتضي الغنى
عن المحل ولا الحاجة اليه فلا يلزم من ان يكون تجرد البعد لعوارضه ان يكون مستغنيا بحسب الذات عن المحل ومحتاجا
اليه بعارض فيلزم زوال ما بالذات لما بالعرض فيكون محالا وهذا هو الجواب عن الخامس من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بعدا
وجوديا واجيب ايضا بان البعد لا يقبل الحركة حال كونه مجردا ولا يلزم من ذلك ان لا يتحرك الاجسام لما فيها من
الابعاد والمانع عن الحركة ان امتناع حركة البعد حال كونه مجردا لا يوجب امتناع حركة البعد حال كونه ماديا فلا يلزم
امتناع حركة الاجسام لكون الابعاد الموجودة فيها ماديا وهذا جواب عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان
الخلاء ليس بعدا وجوديا قال وعن الثاني اقول اجيب عن الوجه الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الحركة
لذاتها تقتضي قدرا من الزمان لانه لو كان لاستحقاق الحركة الزمان بسبب طرف المسافة من العائق فقط وجب
ان الحركة في الخلاء تقع لا في زمان لعدم العائق المقتضي للزمان لكن ذلك باطل لانه كيف يعقل ذلك والحال ان كل
نقلة وحركة انما تتصور على مسافة منقسمة ويكون منقسمة بانقسام المسافة الى اجزاء يكون بعضها قبل وبعضها
بعد وذلك لا يتحقق الا مع الزمان فعلم بان الحركة من حيث هي تقتضي زمانا وذلك الزمان هو ساعة بحسب الفرض
وهو محفوظ في جميع الاحوال ويقتضي بحسب المعاوق قدرا اخر وهو الذي يزيد وينقص لرقة المعاوق وغلظه فزمان الحركة
في الملاء الاول اعني عشر ساعات انما يكون ساعة بازاء الحركة وتسع ساعات بازاء المعاوق فيكون زمان الحركة

في الملاء الرقيق ساعة لوجود الحركة المقتضية لهذا القدر من الزمان وعشر تسع ساعات لان المعاوقة في الملاء الرقيق عشر
المعاوقة في الملاء الاول فيقتضي زمان المعاوق الاول وهو تسع ساعات فلا يكون زمان الحركة في الخلاء وزمان
الحركة في الملاء الغليظ متساويا ولا يلزم المحال قال ومن الثالث اي الاول ولعجب من الوجه الثالث من الوجوه الدالة
على امتناع الخلاء بان الخلاء بعد متشابه ما العالم لحصول مجموع العالم فيه ليس ترجحا من غير مرجح وانما يلزم
ذلك لو كان هناك موضع لان الخلاء ممنوع ولما حصول بعض الاجسام اي بعض اجزاء العالم في بعض الجوانب
دون بعض كحصول الارض في المركز والنار في المحيط فلمناسبة لكل البعض من الاجسام ولكل البعض من الجوانب
من الملائمة والمنافرة فان الارض بحسب طبيعتها وثقلها تأبى المحيط وتلائم المركز والنار بخلافها اقتضا القرب والبعد
فان طبيعة بعض الاجسام تقتضي القرب من المحيط والبعد عن المركز وطبيعة بعض الاجسام تقتضي القرب من المحيط
والبعد عن المركز وطبيعة بعض الاجسام تقتضي ذلك قال وهو رضي الله عنه اي الاول وهو رضي في ... ارسطو ان
المكان هو السطح بان قالوا القول بالسطح باطل لانه لو كان حقا لتسلسل الاجسام الى غير النهاية ولكن التالي
باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المكان لو كان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي لكان لكل جسم ... للحاوي المماس
مكان لان لكل جسم فله حيز لانه ذلك المكان يكون سطحا باطنا من جسم اخر ويكون ذلك الجسم الاخر
له مكان ايضا وهكذا نقول في ذلك المكان فيلزم ما ذكرنا من التسلسل وايضا لو كان المكان هو السطح الذي ... الحجر الواقف
في الماء عند جريان الماء عليه ساكنا في مكانه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المكان لو كان عبارة
عن السطح المذكور لكانت الحركة عبارة عن مفارقة سطح متوهما الى سطح اخر ولو كان كذلك لكان الحجر الواقف في الماء
عند جريان الماء عليه مفارقا سطحا متوهما الى سطح اخر لو كان كذلك لما كان ساكنا فثبت ما ذكرنا والملازمة لانه
يكون الحجر الواقف في الماء عند جريان الماء عليه عبارة عن نسبة ... مع الساكنات وان المكان كذلك
مفارقة السطح وتوجهه الى سطح اخر لا ينافي سكونه لانا نقول ... نسبة الجسم مع الساكنات معلل بسكونه لا بتبدل
نسبة هذا الجسم الى الساكنات باقية لانه ساكن وان المكان كذلك ولا يكون السكون عبارة عن نسبة
الجسم مع الساكنات لامتناع كون الحركة عبارة عن المعلول وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح المذكور
للزم ازدياد المكان وانتقاصه مع بقاء المتمكن بحاله كالشمعة مدورة فان المكان يزداد لان السطح المحيط
بالدائرة اصغر من السطح المحيط بالمكعب لان الدائرة اوسع الاشكال فالمتمكن باق مع ان المكان ازداد عند التكعيب
وبالعكس اي كما اذا جعلت الشمعة المكعبة كرية فان المكان ينتقص لما ذكرنا والمتمكن باق على حاله لكن التالي ... وبالعكس

المكان وينتقص مع بقاء المتمكن بحاله ثم فالمقدم مثله وفيه من المعارضات نظر اما الاول فلانا لا نسلم ان المكان
لو كان هو السطح المذكور يلزم تسلسل الاجسام وانما يلزم ذلك لو لم ينته الى جسم ليس له مكان وهو ممنوع فان الفلك
الاعظم ليس له مكان بل له وضع فقط واما الثاني فلانا لا نسلم ان الحركة هو عبارة عن مجرد مفارقة السطح بل عن ذلك مع توجه
المتحرك نحو السطح الاخر والتوجه غير متحقق في الحجر الواقف في الماء فان التوجه للماء لا للحجر واما الثالث فلانه يغاير
المتمكن بحاله فان الشمعة المخالف مقدارها حال كونها كرية لمقدارها حال كونها مكعبة لم يكن المتمكن باقيا بحاله في الحالين
ضرورة قال والدليل في اي الاول الدليل على امكان الخلاء اي الاول هو انه لو رفع صفحة ملساء عن صفحة ملساء مثلها بعد
انطباقهما دفعة لكان الخلاء في الوسط اول زمان الارتفاع لان الجسم كالهواء مثلا انما ينتقل الى الوسط من الاطراف لكونه على الطرف
يكون الوسط خاليا وفيه نظر لان الرفع وكذا لا يحصل في آن بل في زمان فيجوز ان يكون في الزمان ينتقل الجسم من
الطرف الى الوسط فلا يلزم الخلاء الثاني انه لو لم يحصل في الخارج خلاء لكان العالم كله ملاء فاذا انتقلت بقة فلا يخلو
ان ينتقل الى مكان خال لانه خلاف المفروض بل الى مكان مملوء فذلك الجسم الذي كان في المنتقل اليه ان لم ينتقل عن
مكانه لزم تداخل الاجسام وانه باطل وان انتقل فاما ان ينتقل الى مكان البقة فيتوقف حركة كل منهما على حركة
الاخر من مكانه فيلزم الدور وانه باطل ايضا او ينتقل الى مكان غير البقة فيكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم ان يكون
بقة يتحرك جميع العالم وانه باطل بديهة لانا نقول لم لا يجوز ان يتحرك البقة الى مكان مملوء والجسم الذي كان فيه
ينتقل الى مكانها ولا يلزم منه حركة جملة العالم بل يتخلخل الجسم الذي وراءها ويتكاثف الجسم الذي قدامها
فان المادة قابلة للمقادير المختلفة فيخلع مقدارا اكبر ويلبس اصغر وبالعكس لانا نقول زوال مقدار وحصول مقدار اخر فرع
على وجود الهيولى وعلى قبولها المقادير وكلاهما ممنوع قال الفصل الثالث اي الاول الفصل في الكيف
وقد عرفت تعريف الاستقراء دال على انحصار هذه المقولة في اقسام اربعة الاول الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة
والثاني الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس والثالث الكيفيات المختصة بالكميات والرابع الاستعدادات
الكيفيات الاستعدادية وسيجيء امثلتها مفصلة في القسم الاول وهو الكيفيات المحسوسة فنقول الكيفيات المحسوسة ان كانت
راسخة كصفرة الذهب سميت انفعاليات وان لم تكن راسخة كحمرة الخجل سميت انفعالات واما تسمية الكيفيات المحسوسة
بالانفعاليات والانفعالات لانفعال الحواس عن هذه الكيفيات اولا واما تسمية الاولى ... لتنفعل عنها الحواس ثانيا
كالاشكال والحركات ولا ينتقل الى الاولى التي تنفعل عنها الحس بواسطة الصورة ...
لها دفعة ... ولان الكيفيات المحسوسة تابعة بالانفعال للمزاج اما بالشخص كحلاوة العسل ... فان حلاوة

الجهل تابعة بتحققها للمزاج العسلي فرقوا ان حلاف العسل تكونت في مادة تكونت عسلا لانفعلت انفعالا
حدث الحلاوة للعسل كما في الدم تابعة لمزاج الدم او تابعة للمزاج بالنوع كحرارة النار وبرودة الماء فان الحرارة
التي في النار ليست بتحققها تابعة لمزاج الجسم المركب الحار بل لبس لمزاج حرارة موافقة لحرارة النار بالنوع فالحرارة التي
في النار تابعة بنوعها لمزاج الجسم المركب لا بتحققها وكذا البرودة برودة الماء والكيفيات المحسوسة تنقسم باقسام الحواس
الخمس الظاهرة الى الملموسات ومن التي تدرك بحس اللمس من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي منها الاربعة
كيفيات اول لتكيف البسائط بها اولا وبتبعية البسائط يتكيف بها المركبات ثانيا والخفة والثقل والصلابة واللين
والملاسة والخشونة والى المبصرات ومن التي تدرك بحس البصر من الالوان والاضواء والى المسموعات ومن التي تدرك
بحس السمع من الاصوات والحروف والى المذوقات ومن التي تدرك بحس الذوق من الطعوم والى المشمومات ومن التي تدرك
بحس الشم ومن الروائح قال الكاتبي اقول البحث الكلي في تحقيق الملموسات الحرارة والبرودة اظهر الملموسات وابينها فلا حاجة لنا
الى تعريفها والحرارة تجمع بين المختلفات وتجمع المتماثلات من حيث ان الحرارة لما اثرت في الجسم المركب لا شك في انه مركب
من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة فرقوا لان الهواء الطف من الماء والماء الطف من الارض فتصعد الالطف فالالطف
لكونه اقبل للخفة والتصعيد عن الاثقل فيلزم تفريق الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة ثم لما كانت تلك الاجسام
تلك الاجسام تنفصل بالعيانات الطبيعية فينضم كل جزء الى ما يشاكله في النوع بمقتضى طبعه لا الجنسية علة الضم
فالاجزاء الهوائية تنضم الى الهواء والمائية الى الماء والارضية الى الارض فلذلك قيل ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات
وجمع المتماثلات الا ان الالتيام بين البسائط اذا كان شديدا فان الحرارة تفيد سيلانا ودورانا وفي الشيء
ان كان اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال لانه لا يقوى على الحرارة فيه لم يقو على التفريق بين اجزاء اللطيف
والكثيف من التلازم والتجاذب وكلما مال اللطيف الى التصعيد جذبه الكثيف اما الاحذر لم يحدث وكثر
دورية وسيلانية كما في الذهب وتفيد تليينا فقط ان كان الجزء الكثيف غالبا على اللطيف لا غلبته في العاقبة
كالحديد بل ولو كان غالبا في الغاية لم يقو الحرارة على التليين كالطلق وتفيد تصعيدا بالكلية ان قويت الحرارة وكان جزء
اللطيف اكثر من الكثيف كالنحاس المركب من النوشادر تركيبا قويا والا شبه بالحق عند المصنف ان الحرارة
الغريزية مغايرة للحرارة النارية بالنوع لان الحرارة الغريزية مغايرة من تشبع الحياة دون النارية وكذا
الحرارة الفايضة من الكواكب كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية لانا لا نجد بيانا في حرارة الشمس من
النار وعلم ما ذكرنا مغايرة الحرارة الفايضة من الكواكب للحرارة الغريزية وقيل الحرارة الغريزية حرارة الهوا الناري

32

في الجسم المركب المنكسر سورتها بالمزاج وقد يحدث الحرارة بالحركة وهو بين الظهور ومن الغريب انه لا يبعد لو كانت الحركة
مسخنة لسخنت العناصر الثلثة التي غير النار فصارت نارا بسبب حركة الافلاك الى العناصر لانها في وسط
الافلاك كالنقطة بالنسبة الى البحر المحيط فاللازم باطل والملزوم مثله لانا نقول لم الافلاك لا تقبل السخونة
لما عرفت فلا تسخن بذاتها والا فان كذلك فلا تسخن ما يجاورها من العناصر والى محل النار المدعى تولد الحركة فيحدث
الحرارة فيما يقبلها فلا ينتقض بالفلك كما ذكرنا قال واما البرودة اقول واما البرودة فقيل عدم الحرارة
عما من شانه ان يكون حارا فلا يكون البرودة كيفية ثبوتية ويكون التقابل بينها وبين الحرارة تقابل العدم والملكة
ومنع هذا القول بان البرودة كيفية محسوسة ولو كانت عبارة عما ذكرتم فالمحسوس اما عدم الحرارة او نفس
الجسم وكل منهما باطل لان المحسوس ليس عدم الحرارة لان العدم لا يحس به ولا الجسم ايضا والا لكان الاحساس
بالجسم احساسا بالبرودة لكون البرودة نفس الجسم لكنا ندرك الجسم وفي البرودة كالجسم الحار فلا فبطل
ما ذكرتم قال واما الرطوبة اقول اما الرطوبة فقال الامام الرازي انها هي البلة المقتضية لسهولة الالتصاق
بالغير وسهولة الانفصال منه كما في الماء فلا يكون الهواء رطبا لا يقال لو كانت الرطوبة عبارة عما ذكرتم
فيكون العسل ارطب من الماء لانه اقبل الالتصاق بالجسم من الماء لانا نقول لم العسل وكذا الدهن والماء
الا انه ينفصل عن الملتصق به بغير وهو مناف للرطوبة لانها عبارة عن سهولة الالتصاق مع سهولة الانفصال
ولذلك في الماء اكثر على انه شرط الالتصاق مع سهولة الانفصال وذلك في الماء اكثر على ان شرط الالتصاق ليس على ما
على الرطوبة بل الرطوبة عبارة عن سهولة الالتصاق والماء اسهل التصاقا من العسل لان مس الاصبع الماء اسهل
من مسه العسل وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل وسهولة تركه فيلزم ان يكون النار ارطب
لكونه ارق فيلزم ان تكون اقبل للتشكل واسهل للترك وفيه نظر والرطوبة بهذا التفسير غير السيلان لان
السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا
لو وجدت تلك في التراب كان سيالا ولا يستحيل ان يكون التراب رطبا ويلزم من ذلك ان لا يكون الماء سيالا
عند الحكماء لانه ليس مركبا من اجسام متفاصلة في الحقيقة لانه متصل واحد كما هو عند الحس عندهم ولما
عرفت تعريف الرطوبة فاليبوسة مقابلة لها على القولين فعلى الراي الاول لو كانت الرطوبة عبارة عن البلة لكانت
اليبوسة عبارة عن الجفاف ولو كانت عبارة عن كيفية توجب سهولة التشكل وسهولة الترك لكانت اليبوسة
عبارة عن كيفية توجب عسر قبول التشكل وعسر الترك قال واما الخفة اقول واما الخفة فهي عبارة عن قوة

تحس من محلها بواسطتها مدافعة صاعدة والثقل قوة تحس محلها بواسطتها مدافعة هابطة والخفة والثقل
يسميهما المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا والميل الطبيعي لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي اذ لو وجد الميل فاما
ان يوجب المدافعة عن الحيز الطبيعي الى حيز اخر فيلزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وهو باطل او يوجب
المدافعة الى الحيز الطبيعي فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال الى ما ذكرنا اشار بقوله لامتناع المدافعة عنه واليه ثم
الميل قد يكون نفسانيا وهو ما يكون انبعاثه من نفس جسم ذي ارادة كاعتماد الانسان على غيره دفعه وقد يكون
طبيعيا وهو ما يكون انبعاثه من نفس جسم غير ذي ارادة كميل الزق المنفوخ المتكمن تحت الماء ولم يتعرض
المص لهذا القسم وقد يكون قسريا وهو ما يكون انبعاثه من غير الجسم كميل الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع ميلان احدهما
طبيعي والاخر قسري الى جهة واحدة كما في الحجر المرمي الى اسفل فان فيه ميلا طبيعيا الى اسفل وميلا قسريا هو موافق
اياه ولذلك كانت الحركة اسرع مما اذا تحرك بطبعه الى اسفل فان فيه ميلا طبيعيا وصل او كما في الانسان
المنحدر فانه يحرك بدنه بواسطة غلبة الثقلين عليه الى اسفل وذلك ميل طبيعي ثم ان الميل النفساني له ايضا يعين
على هذه الحركة ضرورة وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان فسرنا الميل بما يوجب المدافعة لا بنفس المدافعة لان
المدافعة الى الشيء الواحد والمدافعة عنه يستحيل اجتماعهما والعلم به ضروري ولاجل جواز اجتماع الميلين
الى جهتين على تقدير تفسيره بالموجب للمدافعة تختلف في السرعة والبطوء حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة
والصحيح لا تختلف الحركتين في القوة الكبرى لان المعاوقة في قبول الحركة من القاسر في الحجر الكبير
اعظم مما في الحجر الصغير في حجم الحجر الصغير وفيه نظر لجواز ان يكون المعاوقة هو طبيعة الجسم لا الميل الواحد
فلذلك لا يلزم لتفاوت في حركة الجسم الكبير والصغير في السرعة والبطوء والصلابة الى اخر
اقول والصلابة عبارة عن ممانعة الغامز واللين عبارة عن عدم ممانعة الغامز فيكون التقابل بينهما
تقابل العدم والملكة وقيل الصلابة واللين كيفيتان وجوديتان مقتضيتان ممانعة الغامز وعدمها فيكون التقابل
بينهما تقابل بين الضدين والملاسة عبارة عن استواء وضع الاجزاء والخشونة عبارة عن عدم الاستواء ويكون الجسم
وضع الاجزاء بان يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض فعلى هذا التفسير يكون الملاسة والخشونة من مقولة الوضع
واسقاط الالاف فرقت الملاسة بكيفية تابعة لاستواء وضع الاجزاء والخشونة بكيفية تابعة لعدم استواء
وضع الاجزاء فانهما حينئذ يكونان من مقولة الكيف دون الوضع الا انه لم لا يجوز الالف قرنا بكيفية تابعة
للوضع قال البحث الثالث اقول البحث الثالث في تحقيق المبصرات ومن الالوان والاضواء اما الالوان

عند الامام فمن انها محسوسة ماهية وملية اي حقيقة ووجود افلا الحاجة الى التعريف وقيل البياض يتخيل من مخالطة
الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج الثخين فان كلا منها
ابيض بسبب تركيب من اجزاء شفافة صغار خالطها الهواء ونفذ فيها وفي مزاج يتقضيه فلا يكون البياض لونا
حقيقيا وفي المثال الثاني يظهر والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء فيه ولا يكون السواد
ايضا لونا حقيقيا فالالوان لا حقيقة لها واجيب عن هذا القول بان ما ذكرتم من مخالطة الهواء للاجسام
الشفافة وكثافة الجسم وعدم غور الضوء قد يكون ايضا سببا لحدوث البياض والسواد الى ان يكون لحدوث
البياض والسواد اسباب ما ذكرتم فلا يلزم من ذلك ان لا يكون البياض والسواد من الالوان الحقيقية ولئن سلمنا
ان البياض الذي يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة ليس لونا حقيقيا لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون
البياض لونا حقيقيا وانما يلزم ذلك لو انحصر حصول البياض فيما ذكرتم وهو ممنوع لان البياض يحصل بالاغلال
فيه ولكن الاختلاط المذكور كالبيض المسلوق فانه يحس فيه البياض وليس ذلك لمخالطة الهوائية لانه يصير
بعد الطبخ اثقل مما قبله وكذلك العدد لا وهو دواء كاللبن الرائب يحصل من خل طبخ فيه المرداسنج حتى يحل
فيه ويضع الماء ان يبق الخل غاية الاشفاف ويخلوطا بماء طبخ فيه المرداسنج بعد ما طرح فيه الثلج ويصير غاية البعضية
فان ذلك الدواء يحق بعد الابيضاض وصفاقه بعد الابيضاض وليل على قلة الهوائية فيه والمشهور ان الفضل
الالوان هو السواد والبياض وان باقي الالوان يتركب منهما وقيل اصل الالوان خمسة السواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة وحقيقته
الحال غير معلومة فيجب التوقف قال وزعم الشيخ اقول زعم الشيخ ابو علي ان وجود الالوان مشروط
بوجود الضوء فانا لا نحس بالالوان في الظلمة لعدم الاحساس بالالوان اما لعدمها او لعائق في الظلمة
عن الابصار ولكنا هو معا وفي الظلمة عن الابصار باطل لان الظلمة عبارة عن عدم الضوء والعدم لا يعوق
عن شيء فتعين الاول وهو عدم الالوان وهو المطلوب والاعتراض على دليل الشيخ هو انه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرطا
لابصار الالوان لا لوجودها فلذلك لا نرى الالوان عند عدم الضوء لانتفاء المشروط عند انتفاء الشرط
قال اقول مدار على وجود الالوان والالوان قد توجد شرائط كالبياض الذي لم يخلط
به شيء من اجزاء السواد وتوجد ضعيفة الاختلاط بها لان يوصفا ذو لون لعدم تضاده لتلك الالوان اختلاطا لا امتزاج
ذلك الاضداد لبعض تلك الاجزاء عن البعض عند الحس كالبياض الذي اختلط به اجزاء السواد اختلاطا كذا قال
ذكر الاضواء اقول واما الاضواء فغنية عن التعريف وقيل انها اجسام شفافة تنفصل عن الجسم المضيء بذاته

وتنفصل الجسم المستضيء الى ان الاضواء متحركة بدليل انحدارها من الكواكب وبدليل انعكاسها عما يقابل المضيء بذاته الى غيره
والانحدار والانعكاس حركة فالاضواء متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء اجسام والجيب منع مقدمات هذا القياس الدال
على كون الاضواء اجساما بمنع الصغرى بان نقول لا نسلم ان الاضواء متحركة ومنع دليل الصغرى بان نقول لا نسلم ان
الاضواء تنحدر لانه لو كانت متحركة لرأيناها في وسط المسافة بل الاضواء تحدث في المقابل دفعة ولما كان
حدوثها من العالي يسبق الى الوهم انها منحدرة ولا نسلم ان الانعكاس حركة بل هو حدوث الضوء دفعة في الجسم
المتصل اليه الضوء بتوسط المقابل للمضيء بذاته وايضا عورض هذا القياس بوجهين الاول ان الاضواء
لو كانت اجساما متحركة لكانت متحركة الى جهة واحدة فلا يحصل الا في تلك
الجهة وهو باطل الثاني ان الاضواء لو كانت اجساما فان كانت محسوسة يستر ما تحتها وكان الاكثر ضوءا
الاكثر سترا لما وراءه والواقع خلافه وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وهو باطل وقيل الضوء
ومنع هذا القول بان الضوء لو كان لحس وقد الجوهر كالبلور لما كان في ظلمة فانه يحس بالضوء ولا يحس باللون
له لا لانتفائه او لانتفاء شرط قال ثم ان منها اقول اي ان من الاضواء ما هو ضوء اول وهو الضوء الحاصل في الجسم
من مقابلة المضيء لذاته ويسمى ذلك الضوء ضياء ان كان قويا وشعاعا ان كان ضعيفا ومنها ما هو ضوء ثان وهو الضوء الحاصل
في الجسم من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب الغروب فان الهواء الذي على وجه الارض
يصير مضيئا لمقابلة الهواء المضيء لمقابلة الشمس وكالضوء الحاصل في باطن الجدار الذي ... ويسمى الضوء الثاني
نورا كما يسمى الضوء الاول ضياء والقمر نورا كما نطق بهما الكتاب الالهي حيث قال وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا
ويسمى الضوء الثاني ظلا ايضا ان حصل من مقابلة الهواء المكيف بالضوء كما في الهواء الذي على وجه الارض وقت الاسفار فان قلت
لو كان الهواء الذي على وجه الارض مضيئا لوجب ان يحس بضوئه كما يحس بضوء الجدار المضيء قلت انما لا يحس
به كما يحس بضوء الجدار لكونه ضعيفا لون هذا الهواء ... ضوء الجدار ...
الاجسام ويستر لونها فكانت تنقص ... فان كان ذا ... كالشمس ... وان لم يكن ذا ...
بل يكون مستفادا من الغير ... كالمرآة او ضد مقابلة الشمس فالشعاع مقول بالاشتراك اللفظي
على اللمعان الذاتية وعلى الضوء الذاتي الضعيف قال والظلمة اقول والظلمة عدم النور عما من شانه ان يكون
... فيكون التقابل بين النور والظلمة تقابل العدم والملكة وقيل الظلمة كيفية وجودية مانعة عن الابصار فيكون
التقابل بينهما تقابل التضاد ومنع التفسير الثاني للظلمة بانه لو كانت الظلمة كما ذكرتم كيفية مانعة عن الابصار لوجب ان ...

34

كالجالس في الظلمة نارا فوقد بقربه ولا نرى ما حول تلك النار والثاني باطل فلا تكون الظلمة مانعة عن الابصار ولقائل
ان يقول الظلمة كيفية تمنع الابصار لما كان محيطا بالمرئي وما ذكرتم محيط بالرائي دون المرئي فلا يتجه النقض قال
الرابع اقول البحث الرابع في تحقيق المسموعات وهي الحروف والاصوات اي الحروف هي كيفيات تعرض
للاصوات يتميز بعضها عن بعض مثله في الثقل والخفة تميزا في المسموع واحترزنا بالقيد الاخير الذي لم يذكره المص
عن طول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان ذلك التميز ليس بمسموع ... فلهذا لا يتأتى لفظة مثله بعد قوله
عن بعض كما ذكرنا لان الحرف الواحد يمكن ان يتلفظ به مرتين بحيث يتميز احدهما عن الآخر في الحدة والثقل والحروف تنقسم
الى قسم مصوت وهو الذي يسمى حروف المد واللين ... والى قسم صامت وهو ما عداه ...
واما الصوت فغني عن التعريف والمشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج الهواء وهو حالة شبيهة بتموج الماء
... بسبب قرع عنيف وهو
الامساس العنيف او قلع عنيف وهو التفريق العنيف والدليل على ان القرع والقلع علة للتموج الموجب للصوت الدوران
فانه يحدث التموج بحدوثهما وينعدم بعدمهما وكذا الكلام في التموج والصوت ولما كان الدوران لا يفيد الا
العلية الظنية ... المدار للدائر ولو سلم انه يفيد العلم فانه انما يفيد ان لو وجد الدائر في جميع صور المدار وينتفي في جميع
صور عدمه وههنا لم يكن كذلك فانه لو تموج الهواء ... بدون القرع ... المشهور ان السبب الاكثري للصوت
هو التموج ولم نقل السبب للصوت هو التموج والمشهور ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ
والدليل عليه وجوه الاول ان الهواء الحامل للصوت يميل من جانب الى آخر بسبب هبوب الرياح فلو لم يكن الاحساس
بالصوت متوقفا على وصول الهواء الى الصماخ لما تشوش سماع الصوت والتالي باطل بالتجربة فكذا المقدم الثاني
ان الصوت يتخلف عن مشاهدة سببه كما يرى تخلف الصوت في ضرب الفاس على الخشب فلو لم يتوقف الاحساس بالصوت
على وصول الهواء الى الصماخ لما تأخر سماع الصوت عن ضرب الفاس والتالي باطل وكذا المقدم الثالث انه لو وضع طرف
انبوبة على فم انسان وتكلم فيه لم يسمع غيره ... فلو لم يتوقف الاحساس على الوصول لسمع الصوت ...
لا يصل الى صماخه وليس كذلك والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج موجود فيه والا لما علمت جهته لامتناع الادراك
جهة ما لا وجود له في الخارج واما الصدى فهو صوت يحصل من انصراف هواء متموج على هيئته ونشكله بشكله ويكون الانصراف
عن جبل او جدار املس بسبب مقاومتها للهواء المتموج الموجب لرجوع ذلك التموج على هيئته قال الخامس اقول
البحث الخامس في تحقيق الطعوم الجسم الحامل للطعم اما ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا بين الكثافة واللطافة

وعلى كل تقدير التقادير الثلثة فالفاعل فيه اما الحرارة او البرودة او كيفية معتدلة بينهما فالحار ان فعل في الجسم الكثيف حدث

الحرافة وفي الجسم اللطيف المرارة وفي الجسم المعتدل بين اللطافة والكثافة ملوحة والبرودة ان فعل في الجسم الكثيف عفوصة

وفي الجسم اللطيف حموضة وفي الجسم المعتدل قبضا والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة ان فعل في الجسم الكثيف حلاوة وفي

الجسم اللطيف دسومة وفي الجسم المعتدل تفاهة هكذا ذكر الشيخ في الكتاب الثاني من كتاب القانون وغيره ولكن

يوجب غلبة الظن بما ذكر فضلا عن العلم والعجب انه جعل الفاعل للحموضة ههنا البرودة وفي كتاب القانون في بحث

الاغذية جعل فاعل الحموضة الحرارة وبينهما تناقض ظاهر لم يتنبه له احد وقد يطلق التفاهة على ما ذكر ثم اعلم

ان ما لا طعم له لا يحس بطعمه كالنحاس فانه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه ما يخالطه رطوبة اللسان التي هي واسطة في

الاحساس بالمذوقات حتى يحس بطعمه ويسمى تفاهة غير بسيطة والمعدود من جنس الطعوم هو هذا دون الاول

وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان كاجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع المرارة والملوحة

في السبخة ويسمى الزعوقة قال المبحث السادس في المشمومات ومن الروائح فنقول ان الروائح الموافقة

للمزاج تسمى روائح طيبة كرائحة المسك وما يشبهها والروائح المخالفة للمزاج تسمى منتنة كالروائح الكريهة التي لا حاجة

الى التمثيل بها وقد يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنها من الطعوم فليس لانواع الروائح اسماء

خاصة الا من الطيب والمنتن المذكورين وسبب الاحساس بالروائح وصول الهواء المتكيف بتلك الروائح الى الخيشوم وقيل

سبب الاحساس بالروائح وصول الهواء المختلط باجزاء متحللة من ذي الرائحة وسنبسط هذا البحث السادس من الفصل

الثاني من الكتاب قال القسم الثاني في الكيفيات النفسانية اقول القسم الثاني من اقسام الكيف في الكيفيات النفسانية

في الكيفيات المختصة بذوات الانفس وقد ذكر بعض انواعها وهي الحيوة والصحة والمرض والادراك وكيفيات يتوقف

عليها الافعال الاختيارية كالقدرة والارادة فما كان من هذه الكيفيات راسخة سميت ملكة وما كان منها غير راسخة

سميت حالة كالكتابة فانها في ابتداء ما تكون حالا ولا تكون راسخة ثم اذا استحكمت صارت ملكة وهي تورث بان من الكيفيات

النفسانية قال الاول في الحيوة اقول المبحث الاول في الحيوة الحيوة قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض عنها سائر

القوى الحيوانية وانما قيد بالاعتدال النوعي لان الاعتدال الذي يليق بنوع الحيوان وقال بعضهم هي قوة الحس وقال بعضهم

هي قوة التغذية وليستدل الحكيم ابو علي في كتابه الموسوم بالقانون على ان قوة الحيوة مغايرة لقوة الحس وقوة

التغذية بان العضو المفلوج حي والا لوجب ان يعرض له العفن وتعدم مع ذلك ليس بحساس فعلم بان قوة

الحيوة مغايرة لقوة الحس وبان العضو الذابل حي لما ذكرنا وليس بمغتذ والا لم يكن ذابلا والنبات متغذ وليس

بحي فعلم بان قوة الحيوة مغايرة لقوة التغذية وهو ممنوع لجواز ان الاستدلال بان عدم الفعل لا يستلزم عدم القوة لجواز ان يمنع

القوة عن الفعل عائق فمع هذا يجوز ان يكون قوة الحس والتغذية باقية في العضو المفلوج والعضو الذابل مع عدم صدور

فعل الاحساس والتغذي عنهما لا يلزم مما ذكر ثم التغاير بين قوة الحيوانية وبينهما لا يقال القوة عبارة عما يؤثر بالفعل

وما يكون العضو المفلوج والعضو الذابل فاقدا لقوة الحس والتغذية لا يصدر عنهما الاحساس والتغذي بالفعل

لانا نقول لا نسلم ان القوة عبارة عما ذكرتم بل عما من شأنه ان يؤثر بالفعل ولو سلم ان المراد بالقوة ما يؤثر بالفعل لزم ان يطلق

لفظ القوة على ما من شأنه ان يؤثر ولم يكن مؤثرا بالفعل والا لزم ذلك عدم ذكر التي واشتراك وهو خلاف مستند

الشيخ بان القوة الغاذية للنبات مخالفة بالذات للقوة الغاذية للحيوان والامور المختلفة بالذات لا يجب اشتراكها

فيما ذكر في الاحكام وقد شرط الحكماء والمعتزلة الحيوة بالبنية الصالحة وقالوا البنية الصالحة شرط لوجود الحيوة

وذهب الى المتكلمين الى انها ليست بشرط لوجود الحيوة والمراد بالبنية الصالحة عند الحكماء الجسم المركب من العناصر الاربعة

المتكلمين مجموع جواهر فردة لا يمكن ان تكون الحيوة اقل منه وذهب المتكلمون الى ان الحيوة لو كانت وجودية

مشروطا بالبنية الصالحة لكانت قائمة بمجموع الاجزاء وهو باطل لان الحيوة لو قامت بمجموع الاجزاء فان انعدم

الحيوة ان يكون حيوة ولو صدق قائمة بمجموع الاجزاء كان العرض الواحد حالا في محال كثيرة وهو محال ولو انقسمت الحيوة الى ان يقوم

بكل جزء حيوة على حدة كان قيام الحيوة بكل جزء مشروطا بقيام الحيوة بالجزء الآخر والا لم يكن شرطها بالبنية الصالحة

دار لكان مشروطا لزم الدور وانه محال وفيه نظر لانا لا نسلم ان المراد بالمجموع كل واحد فالحكم ممنوع لجواز قيامها

بالمجموع من حيث هو مجموع وان اراد بالمجموع المجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم من قيام الحيوة الواحدة به قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة

والموت عبارة عن عدم الحيوة عما من شأنه الحيوة فيكون التقابل بين الموت والحيوة تقابل العدم والملكة وقيل الموت كيفية

وجودية تضاد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة فالموت مخلوق والعدم لا يخلق فالموت ليس بعدم ولا الا لم يكن مخلوقا فيكون كيفية وجودية

واجيب بان المراد بالخلق ههنا التقدير لا الايجاد فلا يلزم ما ذكرتم قال المبحث الثاني في الادراك اقول الادراكات

والادراكات اما ان يكون ظاهرة كالاحساس بالمشاعر الخمس الظاهرة واما ان يكون باطنة كادراكات النفس والقوى

الباطنة والادراكات الباطنة اما تصورات وتصديقات وقد عرفت معناهما وما صدر الكلام والتصديق اما ان يكون جازما

او لا يكون جازما والاول اي التصديق الجازم اما ان يكون الجزم مطابقا للواقع او لا يكون فالاول العلم وهو

التصديق الجازم الذي لا يكون لموجب له اما يقبل متعلقه وهو الذي يحتمل التصديق اليقيني في الواقع النقيض بوجه وهو الاعتقاد

او لا يقبل متعلقه النقيض بوجه وهو العلم والثاني التصديق الغير الجازم ان كان مساويا الطرفين فهو الشك وان لم يكن

فالراجح هو الرجوع وهو ذكر من التنويعات والتفريع المخالف للمشهور **قال** والتصور **الاول** من الحكماء الى التصور والدليل

اى العلم هو وجود صورة المعلوم فى العالم اى فى العقل وهو المسمى بالوجود الذهنى والدليل يدل على وجود هذه الصورة

اى صورة المعلوم فى العقل وهو انا نتصور المعدوم الخارجى كشريك البارى وجبل من ياقوت ونميزه عن غيره ونحكم عليه

بالاحكام الثبوتية وذلك التميز لا يتحقق الا مع ثبوت ذلك المعدوم الخارجى لان المحكوم عليه بالصفة الثبوتية يجب ان يكون ثابتا

وليس ذلك الثبوت فى الخارج لكونه معدوما فى الخارج فهو فى الذهن وهو المطلوب واعترض على هذا الدليل بانه لو صح ما ذكرتم

لوجب ان يكون الذهن حارا وباردا اى مستقيما ومستديرا معا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة

لوجود صورة هذه الاشياء فى الذهن عند تصورها وذلك باطل لان الاتصاف بالاشياء المتقابلة

وقد تقرر ان الاتصاف بالمتقابل هو صورة الاستقامة وصورة الاستدارة بل اتصافه بذلك ما بينهما فى الخارج وقد يعلم

فلا نم ان الذهن يقبل الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة حتى يكون متصفا بها بل القابل لها المواد الجسمانية

قال والحق **اقول** والحق عند المحققين من الحكماء ان المراد بالصورة الموجودة فى الذهن ما يشبه الاشياء والمتخيل فى المرآة اى تكون

شبيهة بالصورة الموجودة فى الخارج الا انها لا تكون حالة فى المواد ولا تكون متصفة بصفات الموجودة فى الخارج فيحتمل

ان يكون حقا وان اراد ان صورة تشارك الموجود الخارجى فى تمام الماهية فيبطل الوجه الاول لان الصورة الموجودة فى

الذهن عرض حلولها فى محل يقوم به وهو الذهن والمتصور اى الموجود قد يكون جوهرا فلا يكون الصورة الذهنية مساوية

له فى تمام الماهية الثانى انه قد يتصور نفسه كما يقولون ان النفس الناطقة تدرك ذاتها فلو كان صورة المعلوم الحاصلة

فى العالم مساوية للمعلوم فى تمام الماهية يلزم حصول مثل العالم فى نفسه وحصوله فى العالم فيلزم منه اجتماع المثلين

وانه باطل لا يقال العاقل والمعقول واحد لان العاقل هو الذى حضر عنده ماهية مجردة من صورة المعلوم والعاقل

لهذا التفسير اعم من الذى حضر عنده ماهية مغايرة لذاته او حضر عنده ماهيته من غير ذاته ولا اجازة لذلك فلا يلزم اجتماع

المثلين فى العاقل الخ وانه لعدم التغاير بين العاقل والمعقول واحد لانا نقول حضور الشئ عند نفسه محال

بديهة وان كان محالا فلا بد من اجتماع المثلين او القول بكون صورة المعلوم ليست مساوية له تمام الماهية وقيل العلم

هو تعلق خاص بين العالم والمعلوم وهو يقتضى تعدد العلم بتعدد المعلومات لوجوب تغاير النسب عند تغاير المنتسبين وهذا

التغير يشكل بتعقل الشئ نفسه فان تعقل الشئ نفسه غير معقول لعدم التغاير وقيل العلم صفة وجودية توجب

العالمية والعالمية حالة لتلك الصفة لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات لانه لا يلزم

من تغير تعلق الصفة بالمعلومات تغيرها ولذلك الصفة يجوز ان يكون لها نسبة واحدة وبين الاشياء الكثيرة تعلقات كثيرة

قال وما ان **اقول** ها ان الاشياء فرعان على القول بالصورة الموجودة فى العاقل النوع الاول ان الصورة

العقلية اى الموجودة فى العقل تفارق الصورة الخارجية الحالة فى المادة فى ان الصورة الخارجية محسوسة فى الخارج

والعقلية ليست محسوسة وتفارقها ايضا فى ان الصورة الخارجية متمانعة لان المادة اذا حلت فيها صورة امتنع ان

تحل فيها اخرى مثلها بخلاف الصورة العقلية فانه يجوز ان تحل فى القوة العاقلة صورة كثيرة معا وتفارقها ايضا

فى ان الصورة الخارجية يمتنع ان تحل فى محل ما هو اصغر مقدارا منها بخلاف الصورة العقلية فان الصورة العظيمة

والصورة الصغيرة تجوز حلولها فى العاقل وتفارقها ايضا فى ان الصورة الخارجية مندفعة وزائلة لحدوث صورة اقوى العقلية

كما ان الكون والفساد من زوال صورة وحدوث اخرى بخلاف الصورة العقلية النوع الثانى هو ان الصورة كلية بخلاف الصورة

الخارجية فان كل موجود فى الخارج متشخص لانه مع ان الصورة الموجودة فى العقل كلية فى نفسها فان الصورة الموجودة فى العقل

صورة جزئية فى نفوس جزئية فيمتنع تصور الاشتراك فيها بل هى كلية لان المعلوم بهذه الصورة امر كلى ولان نسبة هذه الصورة

الى الكل واحد من افراد ذلك النوع المتصور بهذه الصورة سواء مثلا اذا ادركنا الانسان الكلى فالصورة الحاصلة منه فى الذهن

نسبتها الى زيد وعمرو وسائر الافراد منتهيات كل فرد فانه بعد الحذف تكون هى ما حصل فى ذهننا من الانسان

الكلى وفى قوله لان المعلوم بهذه الصورة امر كلى نظر فان المعلوم بهذه الصورة لو كان ذاتا موجودا فى العقل فلا يكون كليا

لما ذكرتم بعينه وان كان امرا موجودا فى الخارج فاولى بان لا يكون كليا وبتقدير كليته يبطل قوله **قال** والعلم **اقول**

والعلم اما علم اجمالى يتعلق ذلك العلم بامور متعددة باعتبار شامل لها هو مبدأ تفاصيل تلك الامور لكن لم يتشخص

تلك الامور ولم يغفل عنها الخ انها شاملة لها فانه يحضر عنده حالة بسيطة هى مبدأ تفاصيل تلك الاشياء التى كانت متصورة على التفصيل

واما علم تفصيلى يتعلق باعتبار كل واحد من تلك الامور كمن علم ماهية مركبة مفصلة الاجزاء فى العقل متميز بعضها عن بعض

وايضا العلم اما فعلى وهو مثل ان تتصور شيئا فعلا فتفعله واما علم انفعالى كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته **قال**

ومسائله **اقول** مثل ... كانها تذبذب ... اذا عرفت هذا فنقول للنفس فى الادراك اربع مراتب الاولى

استعداد التعقل وهو عندكون الى ادراكات النفس بالقوة كما يكون لنفس الاطفال وتسمى عقلا هيولانيا المرتبة الثانية

ان يحصل للنفس البديهيات بواسطة استعمال الحواس فى الجزئيات والتنبه لما فيها من المشاركات والمباينات وتسمى العقل بالملكة

لانه مناط التكليف والدليل الدال على كونه مناطا للتكليف قد بيناه فى الاصول المرتبة الثالثة ان يحصل للنفس النظريات

بحيث يتمكن من استحضارها متى شاء من غير تجشم كسب جديد وتسمى عقلا بالفعل المرتبة الرابعة ان تحصل النفس النظريات

وتلتفت اليها بحيث لا تغفل عنها وتسمى العقل المستفاد **قال** الثالث **اقول** البحث الثالث فى القدرة والارادة

القدرة صفة تؤثر وفق الارادة والكراهة مثل يعقب اعتقاد النفع في المراد كما ان الكراهة مثل تعقب اعتقاد الضرر في المكروه

وقيل القدرة هي مبدأ الافعال المختلفة والقوة الحيوانية قدرة وفي قائل التفسيرين لكونها مؤثرة وفق الارادة ومبدأ

فلكونها مبدأ للافعال المختلفة اي من الغذية والتنمية وتوليد المثل والحس والحركة والقوة الفلكية قدرة عند من يجعل

القوة الفلكية شاعرة ومدركة على التفسير الاول والتفسير الثاني كالقوة لاسفة فانهم ذهبوا الى ان الافلاك تتحرك بالارادة لتنيل

التشبه بالعقول دون التفسير الثاني لكون صدور ما يصدر منها على نهج واحد والقوة النباتية قدرة على التفسير

الثاني لانها مبدأ للافعال المختلفة كالتغذية والتنمية وتوليد المثل لا على التفسير الاول لكونها عديمة الارادة والقوة

العنصرية خارجة عن القدرة بالتفسيرين لكونها ليست ذات ارادة ولكون صدور ما يصدر منها على نهج واحد والقوة

عن المزاج لان المزاج من جنس الحرارة والبرودة مؤثر المزاج يكون من جنس تاثيرهما والقدرة ليست كذلك ا

ليس تاثيرها من جنس تاثير الحرارة والبرودة لان تاثيرهما الفعل وفيه نظر لانه ان اراد ان يكون المزاج من جنس

الحرارة والبرودة كونه حاصلا من تفاعلهما فمسلم ولا يلزم منه ان يكون تاثيره من جنس تاثيرهما وان اراد كونه

من نوعهما فممنوع قال والقوة اه اقول القوة مبدأ الفعل سواء كان ذلك الفعل مختلفا كالقوة الحيوانية

او على نهج واحد كالقوة العنصرية ومرادفه بقوله مطلقا وقد يقال القوة لامكان الشيء مجازا اذا كان المراد بالقوة

القوة القريبة للفعل بالامكان الامكان الخاص اي يستعمل في الامكان لان القوة موضوعة للامكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل

فالامكان جزء من مفهوم لفظ القوة فيكون اطلاق لفظ القوة عليه اطلاقا في تضمين فيكون مجازا لكن لو اريد به الامكان

الاستعدادي لكان بينهما تساو والخلق ملكة يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية وفكر

كملكة الكتابة فانه يصدر عنه كتب الحروف من غير سبق روية والفرق بين الخلق والقدرة ان نسبة القدرة

الى الضدين على السواء بخلاف القوة الغضبية في حالة وان ينضم اليها الارادة الى الضد الآخر حصل الضد الآخر بخلاف

الخلق فان الخلق لا يكون كذلك وما هو من مقتضيات الفعل والترك اي القدرة مع ارادة هي القوة المستجمعة لشرائط

العلة التامة لان القدرة ليست علة تامة للضدين والا لزم اجتماع الضدين وانه محال والاجل ليس المراد بالقدرة

العلة التامة زعم المانع لصلوح القدرة للضدين ان القدرة مع الفعل بالزمان لانها لو تقدمت عليه بالزمان لزم

تخلف المعلول عن علته التامة وانه محال والمحبة ترادف الارادة فالمراد لمحبة الله تعالى للعباد ارادة كرامتهم والمراد

لمحبة العباد لله تعالى ارادة طاعته والرضا من العباد ترك الاعتراض ومن الله تعالى ارادة اكرام المؤمنين ومثوبتهم على

الطاعة والعزم نوع من الارادة لان الارادة قد يكون جزما من غير سبق تردد وقد يكون مع سبقه فالعزم جزم الارادة

في اللذة الذي تريد او تريد ان تفعله قال الرابع اه اقول البحث الرابع في اللذة والالم تصور اللذة والالم بديهي

لان كل حساس يدرك كلا منهما بديهة ويدرك التمييز بين كل منهما وبين ما عداهما كذلك وفي هذا انه يكون بديهيا

وفيه نظر لانه ان اراد بقوله ان كل حساس يدرك كلا منهما بديهة معناه كل حساس يدرك بالبديهة ماهيتهما

فممنوع وان كان المراد ان كل حساس يدرك لهما الذاتية بديهة فمسلم ولكن لا يلزم من ذلك بداهة تصورهما والقوم

في تعريفهما ان اللذة هي ادراك الملائم من حيث انه ملائم والالم هو ادراك المنافر من حيث انه منافر وفيه نظر

لانه ان اراد بهذا التفسير جعل اسم اللذة والالم اسما لما ذكروا اصطلاحا ولا مشاحة فيه وان اراد

به انا ذكروه حدا لهما ففيه مناقشة لانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك

هذه الاشياء الملائمة ولا نعلم ان تلك الحالة هي نفس ادراك الملائم او غير ادراك الملائم وبتقدير المغايرة هل

تلك الحالة وبين ادراك الملائم فلا نعلم ان اللذة عبارة عن مجموعهما او عن احدهما وكذا الكلام في الالم ولما كان كذلك

فلا يحصل العلم بكون ما ذكروه حدا لهما والعجب ان الامام زعم ان تصورهما بديهي والتمييز بين كل واحد منهما وبين ما عداهما ايضا

بديهي ثم ناقش في هذا المقام ويقول انا لا نعلم ان اللذة هل هي نفس الادراك او غيره ولو اعترف هذا فنقول

انما زدنا على اوردوا المعنى في تعريف اللذة قولنا من حيث هو ملائم وفي تعريف الالم قولنا من حيث هو منافر لان

اللذة عبارة عن ادراك ذلك الملائم بل عن ادراكه من حيث انه ملائم كالشيء فان لذة الحلاوة ليست عبارة عن ادراك

ذلك الحلو بل عن ادراكه من حيث هو حلو وكذا ليس عبارة عن ادراك ذلك المنافر بل عن ادراكه من حيث هو

منافر كالالم المر فانه ليس عبارة عن ادراك ذلك المر بل عن ادراكه من حيث هو مر وما قيل من ان اللذة هي

رفع الالم والعود الى الحالة الطبيعية خطأ لان اللذة لو كانت عبارة عما ذكر لوجب ان لا تحصل اللذة الا بعد الالم

والتالي باطل لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن وبالوقوف على مسألة علمية وبالعثور على مال فجأة

من غير شعور منه بالامور بالم قبل حصولها والتالي باطل قال الخامس اه اقول البحث الخامس في الصحة والمرض

الصحة هي حالة او ملكة تصدر بسببها الافعال عن الموضوع لها سليمة وقولنا اعضاء سليمة الحالة والملكة

فقد يتغير بها ولا يبقى البقود ففيها الحالة كيفية لا يلبث ابدا فمنها حين قبوله فلتطالع شرح الفائض

للاستاذ العلامة قطب الملة والدين الشيرازي طاب ثراه والمرض خلاف ما ذكرنا وقد عرفت ان الصحة عدم تلك

الحالة او الملكة فعلى هذا التفسير لا واسطة بينه وبين الصحة والمرض باقي الكيفيات النفسانية كالفرح والحزن

والحقد وامثال ذلك كالغضب والخوف والجوع ففيه ان التعريف البيان لان كل واحد منها يدرك كل واحد منهما ضرورة

ويدرك التمييز بينه وبين ما عداه كذلك وما هذا شأنه يكون ضروريا غير محتاج الى البيان وفيه ما فيه من ان اللون والالم ونحوهما
النصوص قال واما القسم الثالث الخ اقول واما القسم الثالث من اقسام الكيف وهو الكيفيات المختصة بالكميات اي التي تعرض
عارضة وحدها للكميات من غير ان يتركب مع غيرها وهي اما ان يكون عارضة للمتصلات اي الكميات المتصلة
كالاستقامة والاستدارة والانحناء والتشكل فانها من خواص المقادير وهو الخط والسطح والجسم واما ان يكون عارضة للمنفصلات
اي الكميات المنفصلة كالزوجية والفردية والاولية والتركب فانها من خواص الاعداد اما الزوجية فظاهر واما الاولية
والتركب فلان الاولية عبارة عن كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالثلثة والتركب عبارة عن كون العدد
بحيث يعده غير الواحد كالاربعة فانها بحيث يعدها الاثنان وهو غير الواحد واما ان يكون المختصة بالكميات مركبة من
تلك الكيفيات العارضة ومن غيرها كالخلقة العارضة للجسم المركبة من الشكل وهو من الكيفيات المذكورة ومن اللون وهو
من الكيفيات المحسوسة قال واما القسم الرابع الخ اقول واما القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية فتلك
الكيفيات ان كانت استعدادا نحو اللاقبول كالصلابة يسمى تلك الكيفية قوة وان كانت استعدادا نحو القبول
كاللين يسمى تلك الكيفية ضعفا ولا قوة قال الفصل الرابع الخ اقول الفصل الرابع في الاعراض النسبية وهي
ما عدا الكم والكيف من الاعراض وفي هذا الفصل مباحث الاول في وجودها اي في ان الاعراض النسبية موجودة ام لا
المتكلمون انكروا ذلك ثم قالوا بوجود الاين فانهم قالوا في بيان ان شيئا من الاعراض النسبية ليس من الامور الموجودة في الخارج انه لو وجد شيء
من الاعراض في الخارج لكانت حاصلة في محالها ضرورة ولكان حصولها في محالها لو وجد حصولها في محالها فيكون حصولها
في محالها من الامور النسبية فيكون لحصولها في محالها حصول ويتسلسل الكلام الى حصول ذلك الحصول في المحل وفيه
نظر لجواز ان يكون حصول الحصول نفس الحصول فلا يلزم ما ذكروا وايضا منقوض بالاين
النسب من الامور الموجودة بان الاعراض النسبية قد يكون متحققة في الخارج لكون السماء فوق الارض مثلا فان
من النسبية حاصلة في نفس الامر ولا فرض ولا اعتبار متحقق فيها دائما كانت متحققة في الخارج فبعض الاعراض
والجاريات دون الاعتبارات العقلية ولبث اعدادا لانها تحصل للشيء بعد ما لم يكن حاصلة له لان الشيء قد لا يكون
فوق فيصير فوق والحاصل بعد العدم لا يكون عدميا صرفا ولذا الجسم ايضا لان الجسم لا يماس
الغير اي الشيء ثم انه مما يعقل بانه تماس الى الغير ومن الاعراض معقولة بالقياس الى الغير فهي الاعراض امور
وجودية به لانه عاد ولذا الجسم هو المكان او نوقض احتجاج الحكماء بالعناد والمعنى وتقريره ان يقال لو صح
ما ذكرتم من الحجة لكان النسب امور موجودة في الخارج يلزم ان يكون

والقائل نقول فالعدم مثله لما بان ان ... فبان يقال انا نحكم في اليوم الحاضر على الامس بانه ماض فان
فالمعنى والقائل يسامى الاعتبارات العقلية لان الامس ماض وفات في نفسه سواء وجد الفرض والاعتبار
او لم يوجد لان الاعدام لانها عقلا بعد العدم والحاصل بعد العدم لا يكون عدما واليا فعار ... تبين
وكان اليوم لانهما لو كانا نفس ذلك اليوم لتحققا حيث تحقق ذلك اليوم ولكن في ذلك اليوم كما ... ذلك اليوم حين لانهما لو
كان حاضرا لم يكن ماضيا ولا آتيا فهما لا ان يكونا وجوديا بان زايد على ذلك اليوم واما بطلان التالي فلانهما
لو كانا موجودين في الخارج يلزم قيام الصفة الوجودية بالامر العدمي لكونهما صفتين للامس المعدوم وانه
باطل قال الباب الثاني الخ اقول يسمى المتكلمون الاين بالكون وقالوا الكون جنس لانواع اربعة الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق لان الكون فعبارة عن حصول الجوهر آنين فصاعدا في مكان واحد واما الحركة
فعبارة عن حصول الجوهر آنين فصاعدا في مكانين في كل ... ومن فوائدهم الحركة حصول
الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز اخر عقيبه من غير تخلل زمان والتقابل بينهما تقابل التضاد وان جعل
السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شانه الحركة فبينهما تقابل العدم والملكة واعلم انهم اختلفوا في جواز
خلو الجسم عن الحركة والسكون وهو مبني على تفسير السكون لانه ان فسر بما ذكرنا جاز ذلك لان الجسم
في اول زمان حدوثه لا يكون ساكنا لكونه غير حاصل في مكان ... ولا متحركا لانه لم يحصل في ذلك
الحيز بعد ان كان في حيز اخر وان لم يفسر السكون بحصول الجسم في مكانه كان الجسم في اول
زمان الحدوث ساكنا وكان السكون في مع الكون لا نوعا منه قال وقال الحكماء الخ اقول وقال الحكماء
الحركة كمال اول للشيء الذي هو بالقوة من حيث كونه ذلك الشيء بالقوة وبيان هذا التعريف ان الحركة امر ممكن
الحصول للجسم والا لامتنع وكذا فيكون حصول الحركة للجسم كمالا له لان المتمم بالكمال هو ... ان الحركة كمال
ويفارق هذا الكمال اعني الحركة غيرها من الكمالات من حيث ان حقيقة هذا الكمال ليست الا التادي الى الغير
كالوصول الى المقصد مثلا وسائر الكمالات فانها ليست عبارة عن التادي الى الغير كالوصول الى المقصد مثلا في
سائر الكمالات فانها ليست عبارة عن التادي الى الغير فيكون ذلك الغير متوجها اليه ممكن الوجود لما ان التادي
اليه فيكون حصول ذلك الغير للجسم كمالا ثانيا له لكونه متأخرا عن الحركة فعلم ان الحركة كمال اول وذلك التوجه
ما دام باقيا كذلك يبقى شيء من الحركة بالقوة والا لكان ذلك التوجه وصولا لا توجها فعلم ان الحركة كمال اول للشيء
الذي بالقوة اعني الجسم المتحرك وان الحركة ليس كمالا له من كل وجه لانها ليست كمالا له في جسميته بل من كمال اول

من حيث هو بالقوة أعني من حيث إنه متحرك بالقوة ولكن لما كان الحركة كمالا أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فالحاصل
أن الحركة هو كمال أول للجسم المتحرك من حيث كونه متحركا وإنما لم يغير المصنف العبارة لئلا يناقش في اللفظ فالمقصود
وحاصل التعريف قريب مما قاله قدماء الحكماء وهو أن الحركة خروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج

قال وذلك الخروج أعني الحركة قد تكون في الكم كالتخلخل وهو ازدياد حجم
الجسم من غير ضم شيء إليه من خارج كانتقال الماء من الجمود إلى الذوبان وكالتكاثف وهو انتقاص الجسم
من غير فصل عنه كانتقال الماء من الذوبان إلى الجمود وكالنمو وهو ازدياد مقدار الجسم بسبب ضم جسم آخر إليه
على وجه يكون مداخلا في الأصل مدافعا له في جميع الأقطار على نسبة طبيعية كما يكون في سن الحداثة
وكالذبول وهو انتقاص مقدار الجسم بسبب فصل جسم عنه كالمشايخ وقد يكون في الكيف كاسوداد العنب
وتسخن الماء ويسمى الحركة في الكيف استحالة وقد يكون في الوضع كحركة الفلك في مكانه فإنه يختلف بسببه
نسبة أجزائه بعضها إلى بعض وإلى الأمور الخارجة عنه ما لم يدر ويسمى حركة دورية وقد يكون في الأين كالحركة من
مكان إلى مكان ويسمى نقلة ولا يكون الحركة في الجوهر لأن حصول الجوهر يكون دفعة لأنه إذا زالت الصورة
الجوهرية عن نوع من الجسم انعدم ذلك النوع وحصل صورة جوهرية أخرى ويسمى حصول الجوهر دفعة
كونا وانعدامه دفعة فسادا ولا يكون أيضا في سائر المقولات إلا بالتبعية
ومن الأمثلة مذاهب كثيرة وأدلة دقيقة تركناها خوفا من الإطالة من أرادها فليطالع المبسوطات

قال ولا بد لكل حركة من أمور ستة يتحقق بها أقول ولا بد لكل حركة في تحققها من ستة أمور ما منه الحركة وهو المبدأ وما إليه الحركة
وهو المنتهى وما فيه الحركة وهو الذي يقع فيه الحركة من المقولات كالأين والكم والكيف والوضع وما له الحركة
وهو المحصول في المكان الذي الحركة متوجهة إليه وما به الحركة وهو المحرك والزمان هكذا قرر الشارح قول
الإمام في الملخص وهو التفسير غير صحيح لأن ما له الحركة هو المتحرك الذي لا بد للحركة عنه والمصاحب فإنما يصح لو كان المراد بالحركة
هو الحركة الأينية المستقيمة لكنه ليس كذلك لأنه اعتبر فيما فيه الحركة أعم من ذلك

قال وتشخص الحركة إنما يتحقق بوحدة موضوعها لاستحالة قيام العرض
الواحد بمحلين كما مر ولذلك لم يتعرض المصنف له للتعليل وبوحدة الزمان وبوحدة ما فيه الحركة أما وحدة الزمان
فلأن الزمان لو لم يكن واحدا لم يكن الحركة واحدة لأن الموضوع الواحد قد يتحرك في الحيز الواحد في زمانين ولا يكون واحدة
وأما وحدة ما فيه الحركة فلأن ما فيه الحركة لو لم يكن واحدا لم يكن الحركة متشخصة وإن اتحد الموضوع والزمان لأنه قد ينتقل الموضوع

الواحد من مكان إلى مكان آخر ومع ذلك ينمو أو يذبل أو لأجل ذلك لم يتحقق الحركة إلا مع وحدة ما فيه
لأن الانتقال والنمو لكونهما متغايرين لا يمكن أن يقعا في آن واحد بل القول بأن ما له الحركة واحد
فحركة كانت كذلك إلى التغير إما وقع من التشخص أو ذلك في الموضوع والزمان وما فيه الحركة
المبدأ والمنتهى لا محالة لو تعدد واحد منها لتعدد الزمان قطعا ولا عبرة بوحدة المتحرك لأن المتحرك الواحد
قد يفعل حركات مختلفة ولا بتعدده لأن متحركات يحرك جسما وقبل انقطاع حركته يوجد محرك آخر كان الحركة
واحدة مع تعدد المحرك قال وتنوعها أي الحركة أقول وتنوع الحركة أي اختلافها بالماهية يكون بتنوع ما منه الحركة
وما إليه الحركة كالهبوط والصعود فإن مبدأ الهبوط هو المحيط ومنتهاه هو المركز ومبدأ الصعود هو المركز ومنتهاه
هو المحيط والمركز والمحيط مختلفان بالنوع وقد يتنوع ما فيه الحركة وإن اتحد المبدأ والمنتهى كأخذ الجسم الأبيض
من البياض إلى الصفرة ثم إلى الحمرة ثم إلى السواد وتارة من البياض إلى الفستقية ثم إلى الخضرة ثم إلى السواد
ولا اعتبار بتنوع المحرك وتنوع الموضوع وتنوع الزمان إذ قد يتنوع بأنواعها ولا يحصل اختلاف بالماهية في نوع
الحركة لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في أثر واحد ومعروض واحد ومعروض الأحد يجاز اختلاف الحركات
مع اتحاد الحركات بالماهية أي مع اتحادها واختلاف الموضوعات مع اشتراكها في الحركة الواحدة العارضة
لها ولاشتراك الأزمنة المختلفة في معروض واحد وهو الحركة الواحدة لكون الأزمنة عارضة للحركة لكونها مقدارا
للحركة كما عرف قال واجناسها أي الحركة أقول واختلاف الحركة بالجنس عاما مع أن كل حركة يكون داخلا تحت
جنس مغاير للآخر يكون باعتبار ما فيه الحركة كالنقلة التي هي حركة في الأين والاستحالة التي هي حركة في الكيف
والنمو الذي هو حركة في الكم فإن كل واحد من هذه الحركات مغاير للآخر باعتبار جنسه والواحد منها
داخل تحت جنس مغاير للآخر أي الأين والكم والكيف قال وتضادها أي الحركات أقول وتضاد الحركات بحسب
تضاد المحرك وتضاد الزمان لا يكون لأن قدر تضادها لما سبق تضاد لا يكون إلا بين الحالات وأما أن أرادها أو معروضا
واحدا وليس أيضا بتضاد ما فيه الحركة لأن الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق بل تضاد الحركات بتضاد ما منه
الحركة وما إليه إما بالذات كالتسويد أي الحركة من البياض إلى السواد والتبييض أي الحركة من السواد إلى البياض
فإن السواد والبياض متضادان بحسب الذات وإما بالعرض كالصعود والهبوط فإن مبدأهما ومنتهاهما
أي المركز والمحيط متماثلان بحسب الذات لكن عرض لهما تضاد بحسب العوارض من حيث إن الواحد منهما صار مبدأ
والآخر صار منتهى فعارض أحدهما الآخر بالعوارض فإن الآخر كل واحد منهما مبدأ ومنتهى فإن أحدهما

بهذا انه لعدها تضاد مبدايته الاخرى تكون تضادهما مبدا للهبوط والاخرى مبدا للصعود وبها تضاد [illegible]

قلت لو تعلل تضاد مبدايتهما بتضاد الحركتين لزم الدور وانقسامها بانقسام الزمان اي **اقول** انقسام الحركة

بانقسام الزمان اي الزمان الذي هو مقدار الحركة لانه اذا انقسم انقسمت الحركة لان الحركة الواقعة في نصف

[illegible] نصف الحركة الواقعة في كل فيلزم انقسام الحركة بانقسام الزمان وتنقسم ايضا بانقسام

المسافة لان الحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى الكل فيلزم ايضا انقسامها بانقسام المسافة

وهذا الانقسام يختص بالحركة المكانية وتنقسم ايضا بانقسام المتحرك لان الحركة عرض حال في المتحرك فلو انقسم

المحل لزم انقسام الحال ضرورة وفيه نظر واعلم ان هذه الانقسامات لا تكون في الحركة الا بالقوة

[illegible] اذ لم يكن له جزء بالفعل فقط ولئن كان فالحركة تعرض للجسم اولا وبواسطته

قال ولابد لها من قوة **اقول** ولابد للحركة من [illegible] لان الحركة امر ممكن لابد له من علة وتلك القوة

[illegible] من سبب خارج [illegible] ان يكون سببها امرا خارجا [illegible] للمتحرك سميت الحركة قسرية وان لم يكن

[illegible] فان كان لتلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت الحركة ارادية وان لم يكن لها شعور بما يصدر

عنها سميت الحركة طبيعية وكل [illegible] من الحركات [illegible] التي تقطع مسافة الطول في [illegible]

[illegible] في زمان [illegible] بطيئة [illegible] البطوء ليس لتخلل السكنات في البطوء [illegible]

[illegible] لكانت سكنات المتخللة [illegible] وكذلك [illegible] القوس [illegible] وكانت القوس [illegible]

[illegible] في الحركة [illegible] القوس المعروفة لكن فضل [illegible] الحركة ازيد من حركات القوس الف

[illegible] ازيد من [illegible] الف الف مرة فينبغي ان لا تحس بحركاته المعروفة تلك السكنات

[illegible] فبطل القول بذلك [illegible] انه لو جاز ان يكون البطوء بسبب تخلل السكنات لكان

[illegible] الخشبة المغروزة مقابل الشمس [illegible] الى [illegible] لارتفاع الشمس لاجل تخلل السكنات

[illegible] جاز ان يرتفع الشمس [illegible] ويسكن الظل [illegible] جاز ان يرتفع الشمس [illegible] ويسكن الظل

[illegible] لارتفاع الشمس [illegible] يسكن الظل [illegible]

[illegible] في الحركة الطبيعية مانعة [illegible] وهو المعاوق الخارجي كالهواء مثلا وفي الحركة القسرية

[illegible] وهو المعاوق الداخل وفي الحركة الارادية مانعتهما والحق ان يكون في الحركة القسرية

[illegible] **قال** والمشهور ان الاول [illegible]

[illegible] مستقيمة صاعدة وهابطة بسكون لان الميل المحرك للجسم لابد وان يكون حاصلا مع الجسم [illegible]

[illegible] لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول فالميل الموصل الى ذلك الحد موجود حال الوصول وذلك الوصول [illegible]

[illegible] والا لكان الجسم عند وصوله الى الحد وصول [illegible] لكن الحد غير واحد فلا يكون الوصول وصولا اول

[illegible] الوصول [illegible] كان الميل الموصل [illegible] والحركة [illegible] الحد لابد [illegible] الامتناع [illegible]

الميل [illegible] مختلفين [illegible] لامتناع اجتماع [illegible]

[illegible] الميل [illegible] لاستحالة [illegible] الاثنان [illegible] الجسم [illegible]

[illegible] وهو المط [illegible] مبدا [illegible] **قال** الثالث [illegible]

البحث الثالث في مباحث الاضافة يطلق [illegible] بالاشتراك اللفظي على نفس الاضافة وهو المضاف

الحقيقي وعلى معروض الاضافة وهو [illegible] عن [illegible] العارض والموضوع جميعا وهو المضاف المشهوري

ومن خواص الاضافة التكافؤ في لزوم الوجود بالقوة والفعل في الخارج والذهن [illegible] منهما ملازمة [illegible]

في الوجود [illegible] عدم [illegible] الاخرى كالابوة والبنوة ومن خواص الاضافة ايضا وجوب انعكاس كل

واحد من المضافين الى صاحبه من حيث هو مضاف اليه [illegible] الاب اب للابن والابن ابن للاب [illegible]

من حيث هو مضاف [illegible] الاضافة [illegible] الى الاخر [illegible] من حيث هو مضاف لم يلزم الانعكاس [illegible] الابن

[illegible] الاب [illegible] الانسان [illegible] ومن خواصها ايضا انه

[illegible] الاضافة [illegible] مطلقا [illegible] كانت في الطرف الاخر [illegible] الضعف المطلق بالعكس

[illegible] الاضافة [illegible] في الجانب الاخر [illegible]

موضوع [illegible] لا يلزم [illegible] موضوع الاضافة الاولى [illegible] الرابعة [illegible]

[illegible] الرابع [illegible] من العلم [illegible] العلم بالشخص المعين [illegible]

في الوجود الذهني [illegible] **قال** [illegible] **اقول** [illegible] الاضافة [illegible] الاول [illegible]

[illegible] الاضافة [illegible] في الطرفين كالتماثل الحاصل في [illegible] التماثل [illegible]

[illegible] ان يكون [illegible] لكون [illegible]

[illegible] الاخر هو الضعف [illegible] الاصلاف [illegible]

[illegible]

هو انا فيه بعينه مختلفا ان وهذا الاختلاف ليس الا الزيادة تمامه ليس منضبطا الا حد وكذلك النقصان فيه
الى ما هو لين منه والاتصاف بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين اي يتصف كل واحد من المضافين في الاتصاف
بالاضافة الى ان يتصف كل واحد منهما متصفا بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى الآخر كالعاشق والمعشوق
فان في العاشق صفة ادراكية لاجلها صار عاشقا للمعشوق وفي المعشوق صفة مدركة لاجلها صار معشوقا للعاشق
او في احدهما اي يحتاج احد المضافين في الاتصاف بالاضافة الى ان يتصف بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا
الى الآخر دون المضاف الآخر كالعالم والمعلوم فان في العالم صفة حقيقية هو العلم لاجلها صار مضافا الى المعلوم وليس
في المعلوم صفة حقيقية لاجلها صار معلوما للعالم او في لا احد منهما اي لا يحتاج كل واحد من المضافين في الاتصاف بالاضافة الى ان يكون
شيء منهما متصفا بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى الآخر كاليمين والشمال فانه ليس في اليمين صفة حقيقية لاجلها صار
يمينا ولا في الشمال صفة حقيقية لاجلها صار شمالا [قال] والاضافة توجد في جميع المقولات التي مر ذكرها
باسرها فالجوهر الذي عرض له الاضافة كالاب والكم المتصل الذي عرض له الاضافة كالعظيم والكيف الذي عرض له
الاضافة كالاحر والاين الذي عرض له الاضافة كالاعلى والمضاف الذي عرض له الاضافة كالاقرب والملك الذي عرض له
الاضافة كالاكسى والفعل المعروض للاضافة كالاقطع والانفعال المعروض للاضافة كالاشد تقطعا والكم
المنفصل الذي عرض له الاضافة كالقليل ومتى المعروض للاضافة كالاقدم والاحدث والوضع المعروض
لها كالاشد انتصابا فلم يتعرض المصنف له والاضافة … تخصيصها ونوعيها وتحصيلها وتضادها وتنافيها بعد لمعروضها
فان كان المعروض … او انواعا او اجناسا … الا اكانت المضافات كذلك والاولى
تقدم الشيء على الشيء قد يكون بالزمان … مع ان المتقدم حصل في زمان لم يوجد المتأخر فيه كتقدم ذات الاب على ذات
الابن وقد يكون بالذات والطبع … مع ان المتقدم يوجد بدون المتأخر ولا عكس كتقدم اجزاء على الكل وقد يكون بالعلية
كتقدم الشمس على ضوئها وقد يكون بالمكان كتقدم الامام … وقد يكون بالشرف كتقدم العالم
على الجاهل واعلم ان المصنف زعم ان التقدم بالعلية غير التقدم بالذات حيث جعله قسيما له وليس كذلك فان اطلاق
التقدم بالذات على التقدم بالعلية اول واكثر … كتب الشيخ الرئيس وانه ليس في سائر المقولات النسبية
مزيد بحث فلنختم الكلام في الاعراض [قال] الباب الثالث في
الجوهر وقد عرفت في صدر الكتاب تفسيره قال الحكماء في تقسيم الجوهر الذي يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى
او يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة او يكون مركبا من جوهر محل وجوهر حال وهو الجسم او لا يكون كذلك اي لا يكون محلا
ولا حالا

ولو كان منها وهو الذي هو المفارق بالذات فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فيه اي يكون من شانه
ذلك فهو النفس والا فهو العقل وانما قلنا بالجسم دون البدن لما هو المشهور ليدخل فيه النفوس السماوية فان البدن
لا يطلق على الجسم السماوي في اصطلاحهم وقال المتكلمون في تقسيمه ان كل جوهر فهو متحيز … فالذي يقبل
القسمة وهو الجسم او لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد ومباحث هذا الباب ينحصر في فصلين لان البحث
عنه فيه اما ان يكون عن جوهر جسماني وهو الجسم او لا وهو المفارق [قال] الفصل الاول في الجوهر الاول
في مباحث الاجسام البحث الاول في تعريف الجسم … الجسم عند جمهور المتقدمين هو الجوهر
القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة وانما قلنا قابل للابعاد الثلثة لان الجسم … ان يكون
مع الابعاد كالكرة المصمتة لكن … من الابعاد … الابعاد فيه واما قيد الزوايا
بالقائمة ليخرج عنه السطح فان السطح يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا لكن لا يكون الزوايا
كلها قائمة واعترض على هذا الحد بان الجوهر الموضوع في هذا التعريف مكان الجنس …
للجواهر لتنوع الحقائق فيها وبتقدير جنسيته فالقابل للابعاد الموضوع مكان الفصل ان كان عرضا لم يخرج الجوهر
فلا يكون فصلا له وان كان جوهرا دخل مطلق الجوهر الذي هو الجنس فيه لكون الجوهر جنسا للجواهر فيستدعي فصلا
… بعض الجواهر … ويتسلسل الكلام الى … الفصل … مكان الجنس … وما هو الموضوع
مكان الفصل فصلا لم يكن هذا التعريف حدا … القابل ليس فصلا لان الجوهر لا يكون جنسا
للجواهر فاما … بعضها عن البعض انما يكون بفصول … اعراضا لكن الجواهر فلا يكون فصولا لها
وان كانت جواهر دخل الجنس فيها فيستدعي فصولا … الجواهر ويتسلسل الكلام الى … الفصول
ويتسلسل واعلم ان الخلاف لم يقع في ان الجوهر هل هو جنس لجواهر … انواع له ام لا … تنبه على …
بل الخلاف في ان الجوهر هل هو جنس للجواهر … كل ما يصدق عليه … اكثر المتأخرين
على هذا الدليل وهو ان فصول الجواهر … فصولا … لو كان الجوهر … منها …
ان يكون الجوهر … للفصول … الشيء … الفصل … يصدق عليها … الجوهر يكون اعراضا
لا محالة وان صدق عليها ذلك يكون الجوهر جنسا للفصول ايضا … والطويل
العريض العميق … ثمانية … للطول … ثلث … اربعة … الاربعة
بجعل العمق وقال بعض اصحاب الاشاعرة في حد الجسم انه المركب من جزئين فصاعدا لان الجسم عندهم مركب من …

ولا يشك في حقيقة الجسم الظاهر ذلك الطول الذي ذكره كل طابعة لان كل عاقل يعلم ان الجسم المشاهد حجم ممتد في
الجهات الثلث من العارض ولذلك الخط بالة الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة والطول والعرض والعمق
على التفسير الذي مر ذكره والجزء الذي لا يتجزى فان جميع ذلك من التصورات الغامضة التي لا تحصل الا لاولي
من الاذكياء الذين خوضوا في العلوم الدقيقة فيكون من التصورات بالاخص فلكيف باطلة قال اقول
البحث الثاني اجزاء الجسم ذهب جمهور المتكلمين الى ان الاجسام البسيطة يكون جزءا متساويا في تكلمه في الاسم
والمذكا الى العالم كبيرة من الاجزاء صغار لا تنقسم اصلا لا كثير والوهم والقطع الفكرية ولا وهما لعجزه عن
تميز طرفه عن طرف ولا فرضا للعقل لاستلزامه انقسام ما لا ينقسم في نفس الامر وتلك الاجزاء متناهية
وقيل مركب من اجزاء كذا غير متناهية وهو مذهب النظام من متكلمي المعتزلة وذهب الحكماء الى ان الاجسام
البسيطة متصلة في نفسها كما هو عند الحس وليس فيها شيء من المفاصل والمقاطع ولكنها قابلة لانقسامات
لا نهاية لها وقيل قابلة لانقسامات متناهية وهو مذهب الشهرستاني وضبط المذاهب ان يقال الاجسام
البسيطة قابلة لانقسامات اتفاقا فتلك الانقسامات اما ان يكون حاصلة فيها بالفعل او بالقوة وعلى
كل واحد من التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية وقد حصل الثاني من هذا التقسيم الاحتمالات الاربعة
المذكورة قال ثم المتكلمين اقول احتج المتكلمين على مطلوبهم بثلثة اوجه الاول هو ان الجسم قابل للقسمة ضرورة
وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لوجوه الوجه الاول انه لو كان واحدا لكان قابلا [illegible] وحدته والقسمة
الوهمية [illegible] لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال وفيه نظر لانا لا نسلم ان الوحدة صفة وجودية
سلمناه لكن لم لا يلزم انقسامها من انقسام محلها وانما يلزم لو كان حلولها فيه حلول السريان وهو ممنوع
سلمناه لكن لا يلزم ما ذكرتم بل ترتفع الوحدة عند عروض الانقسام [illegible] الوحدة عند عروض الانقسام
عرضان متضادان قائمان على الهيولى او على الجسم على الخلاف والمذهبين الوجه الثالث ان كل منقسم اي قابل للقسمة
يتميز مقاطع اجزائه بعضها عن البعض بخواص مختلفة كمقطع النصف والثلث والربع الى غير ذلك وكل
ما يكون مقاطعه كذلك تكون تلك المقاطع موجودة فيه بالفعل لامتناع ان يكون المعدوم متصفا بخواص مختلفة
فيكون كل قابل للقسمة منقسما بالفعل متعددا باعتبار تلك الخواص العارضة لتلك المقاطع وفيه نظر
لان تميز المقاطع بالخواص المذكورة ممنوع لان التميز موقوف على تحقق تلك المقاطع وهو عين النزاع الوجه
الثالث انه هو بالقسمة المتفاصلة بالتقسيم كلها لو اقسم بقسمين كانت حاصلة قبل التقسيم

فيه المياه بل نقول كل قابل للقسمة ليس بواحد ولو لم يكن حاصلة قبل التقسيم بل حدثت بعد التقسيم لكان
التقسيم اعدام الجسم الاول واحداث الجسمين وهو باطل اذ لو جاز ذلك فعلى هذا التقدير لو شق بعوض براس
ابرته سطح البحر فقد اعدم البحر الاول واوجد بحرين اخرين وفساده لا يخفى على احد وفيه نظر لان مجرد الاستبعاد
في مثل هذه المسائل لا يكفي قال وحينئذ اقول واذا ثبت ان كل جسم قابل للقسمة ضرورة وثبت ان كل
ما يقبل القسمة ليس بواحد بالوجوه الثلثة التي بيناها انتفت ان كل جسم ليس بواحد في نفسه كما هو
مذهب الحكماء والشهرستاني بل هو مركب من اجزاء وتلك الاجزاء لا تنقسم بالفعل والا لكان لتلك الاجزاء اجزاء ولذلك
الى ان ينتهي الى ما لا ينقسم من الوجوه فيكون مركبا من اجزاء لا نهاية لها وهو مذهب الوجه الاول ان كل عدد سواء كان
متناهيا او غير متناه فالواحد موجود فيه ضرورة فالاحاد ثمانية اجزاء من الاجزاء الغير المتناهية التي تركب
الجسم منها اذا حصلت في كل جهة من جهات الجسم كما فيحصل جسم متناهي الاجزاء لا نا لا نعني بالجسم الا ذو حجم
في الجهات الثلث فيكون نسبة حجم هذا الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم سائر الاجسام المتناهية المقادير التي
تركبت من الاجزاء الغير المتناهية نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر ضرورة لكن ليزداد حجم بحسب ازدياد التاليف والنظم
والا لم يكن التاليف مفيدا للمقدار بل عين المقدار ولا امكان ان يزداد الجسم بحسب ازدياد التاليف والنظم فيكون نسبة
مقدار هذا الجسم الى مقدار جسم اخر كنسبة اجزائه الى اجزائه ضرورة ولو كان جسم متناهي القدر
مركبا من اجزاء غير متناهية كان نسبة الاحاد المتناهية اعني اجزاء الجسم المؤلف مما يتناهى نسبة متناه الى
متناه لما عرفت من نسبة الاحاد الى الاحاد كنسبة المقدار الى المقدار لكن نسبة الاحاد المتناهية الى
الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى غير متناه هذا خلف وفيه نظر لانه ان اريد بالواحد ما لم ينقسم
اصلا حينئذ لا نسلم من كلامه اولا فلا نسلم ان الواحد بهذا المعنى موجود في الجسم المؤلف مما لا يتناهى لان كل جزء
من اجزائه له [illegible] وحدته لا يتناهى انا حد لا ينقسم اصلا ولم لا يجوز ما يطلق عليه الواحد موجودا ولم لم كان
كثيرا في ذاته وان اريد ان المؤلف من الاحاد المتناهية لا يكون مؤلفا مما لا يتناهى فاعرفه فانه دقيق الثاني لو تركب
الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة لان قطع كل جزء مسبوق بقطع ما قبله لان المتحرك ما لم يقطع نصف
المسافة لم يقطع مجموعها وما لم يقطع ربعها لم يقطع نصفها وهلم جرا فلا يحصل قطع المسافة المعينة في زمان غير متناه فيكون
القطع ممتنعا لتوقفه على انقضاء زمان غير متناه الذي هو محال لكن القطع غير محال حتى فلا تركب الجسم
مما لا يتناهى وفيه نظر لانا لا نسلم ان القطع في يحصل في زمان غير متناه بل في زمان مؤلف مما لا يتناهى وانقضائه

ليس بممتنع لان كل نهاية معينة في مولف من الاثنين اي نصفا فثبت انه بكل الاجزاء لا ينقسم بالفعل فقط
فان قلت المراد بقوله وكل الاجزاء لا ينقسم اي لا ينقسم اصلا قلت لو كان كذلك فقوله والا لكان
ولكن لان الانفكاك يكون ممنوعا اذ لو انقسم كل الاجزاء بالوهم لم يلزم منه تركب الجسم من اجزاء بالفعل
لا نهاية لها بل يلزم ان يكون في الجسم اجزاء وهمية لا نهاية لها وهذا ليس بممنوع بل هو عين مذهب الحكيم فالوجه
المذكور ليس لا بد لان ما اسلفه قال وايضا النقطة اي اقول الحجة الثانية من حجج المتكلمين على مطلوبهم ان النقطة
موجودة بالاتفاق وهي ايضا لا تقبل القسمة بالاتفاق فان كان جوهرا كما هو عند المتكلمين حصل المطلوب وهو وجود جوهر
لا يقبل القسمة وان كان عرضا لم ينقسم محلها اذ لو انقسم محلها لانقسمت النقطة بانقسام محلها لان انقسام
المحل يوجب انقسام ما فيه لكن انقسام النقطة محال كما هو عند الحكماء فيكون انقسام محلها [illegible] فيلزم وجود جوهر يستحال
انقسامه وهو المدعى وفيه نظر لانا لا نسلم ان النقطة موجودة والاتفاق ممنوع لانها عند كثير من الحكماء من
الامور الموهومة التي لا تحقق لها في الخارج ولئن سلم فلا نسلم انه يلزم من انقسام محلها وانما يلزم ذلك لو كان
حلولها في المحل حلولا سريانيا قال وايضا الحركة اي اقول الحجة الثالثة من حجج المتكلمين على مطلوبهم ان الحركة
الحاضرة غير منقسمة اذ لو كانت منقسمة لما كان الكل حاضرا الان من شان اجزاء الحركة عدم اجتماعها في
الوجود واذا كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة وجب ان لا ينقسم ما فيه الحركة من المسافة اذ لو انقسم ما فيه
الحركة الحاضرة يلزم انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة التي [illegible] فيه الحركة [illegible] غير منقسمة
منه واذا كان ما فيه الحركة الحاضرة غير منقسم وهو جوهر فيلزم وجود جوهر لا ينقسم وهو المدعى فثبت
بهذه الحجج الثلث ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة وفيه نظر لانه ليس المراد بعدم انقسام الحركة الحاضرة عدم
انقسامها اصلا لانه ممنوع لجواز انقسامها بالوهم وح لا يلزم ان لا يكون الحركة الحاضرة حاضرة كلها اذ لا يلزم
من انقسامها بالقسمة الوهمية عدم اجتماع اجزائها في الوجود ولئن لم يرد بها عدم انقسامها بالفعل فمسلم
ولا يلزم من ذلك الا عدم انقسام محلها بالفعل وذلك لا يكفي لجواز انقسامه بوجه اخر فعلم بان اللازم
من الدليل الاول والثالث وجود جوهر غير منقسم بالفعل فقط لا [illegible] ليس الحركة ليست الا الماضي والمستقبل
والان الحاضر فغير موجودة لانها نهاية الماضي وبداية المستقبل وكلاهما معدومان وح لا يلزم ما ذكر [illegible] لانا نقول
لو كان كذلك لوجب ان لا توجد الحركة اصلا وهو [illegible] [illegible] باب الحركة قال [illegible] اقول
احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه سبعة الاول ان الجواهر الفردة اذا تعددت وحصلت متحيزة وكل متحيز ففيه [illegible] غير ضرورة

والوجه المضيء منه غير الوجه المظلم اذا اشرقت الشمس عليه وذلك يوجب القسمة لا يقال ذلك التغاير ليس
لذاته بل للتغاير في جهته فلا يوجب الانقسام في ذاته لانا نقول ليس الوجهين المتغايرين لو كانا جوهرين ثبت
المدعى وهو الانقسام ولئن الجوهر الفرد ولئن كانا عرضين لزم تغاير محليهما ولا يلزم قيام الوصفين المتضادين
بمحل واحد وهو محال الثاني انا لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء شفع كاربعة مثلا وفرضنا فوق طرفيه جزءين على الطرف
الاخر [illegible] وتحرك كل منهما الى صاحبه على التساوي [illegible] فلا محالة يتلاقيان [illegible]
على ملتقى جزءين [illegible] كمفصل الثاني والثالث [illegible] فيلزم انقسام كل واحد من الاجزاء الاربعة اعني الجزءين
المتحركين والجزءين الثاني والثالث من الخط وفيه نظر لانا لا نسلم [illegible] لان القابل للحركة من الجسم
لا المتحيز مطلقا الثالث لما قطع المتحرك السريع بحركته جزءا قطع المتحرك البطيء اقل من جزء اذ لو لم يكن
كذلك لزم ان يتساوى البطيء والسريع في جزء ويعقف [illegible] وقد بينا فساده حيث [illegible] البطوء
ليس يتخلل السكنات واذا قطع البطيء اقل من جزء يلزم انقسام الجزء وهو المدعى وفيه ما فيه الرابع
الجسم الذي [illegible] وكذا ظله [illegible] في بعض الاوقات كان مثله [illegible] الجسم من الظل [illegible] نصف
ذلك الجسم فيكون لذلك الجسم نصف فينتصف الجزء المتوسط وهو المدعى وايضا قد برهن اقليدس على ان كل خط
يصح تنصيفه وهو يقتضي انقسام الجزء في الخط المركب من الاجزاء [illegible] الخامس لو فرضنا خطا مركبا من
ثلثة اجزاء حيث يكون على طرفيه جزء وتحرك الخط الى الايمن جانبيه وتحرك الجزء الى الايسر فاذا تحرك
الخط بمقدار جزء [illegible] ولا بد ولم ينتقل الجزء الفوقاني ايضا الا [illegible] لكن ان انتقل الى ما فوق الجزء الثالث
من الخط لزم [illegible] لان الجزء الثالث من الخط انتقل الى حيز الجزء الاول منه الذي هو مبدأ الحركة فيلزم عدم انتقال الجزء
الفوقاني لحصوله في المبدأ وقد فرض انتقاله عنه هذا خلف وان انتقل الى ما فوق الجزء الثالث من الخط
فالجزء الفوقاني قطع جزءين حين ما قطع ما تحته اعني الجزء الاول من الخط جزءا واحدا فيكون زمان قطع الجزء
الفوقاني جزءا نصف زمان قطع ما تحته وحركته [illegible] نصف زمان [illegible] ما تحته [illegible] فينقسم
زمان حركة الجزء الاول من الخط وحركته [illegible] مطابقتان للمسافة فينقسم المسافة ايضا وهو المدعى وفيه نظر
لانا لا نسلم ان الجزء الفوقاني لو انتقل الى ما فوق الجزء [illegible] لم ينتقل الا انتقال الجزء الثاني الى مكان الجزء الاول
وانما يلزم ذلك لو لم ينتقل الجزء الاول من الخط عن مكانه وهو ممنوع وايضا فانه انما يلزم من فرض هذا المجموع
والاجزاء منه لاستحالة [illegible] من الفساد [illegible] السادس [illegible] فتشكل على تقدير وجوده

ای باری خدا بتسبیح فرا

بحق نبی مددرس

ایمان و امان و ثبات در علم و عمل و ولایت دی

ای بار خدا بحق پیر

بتسبیح فرا و امدادی

وكل متناه مشكل فان كان الجزء المشكل كرة اي يحيط به حد واحد فاذا انضم مثلا الجزء الى جزء اخر وقع
فيما بينها فرج لان الكرات اذا انضم بعضها الى بعض كان شانها ذلك وكذلك النوع لا تتسع ابعاض مثل
هذه الاجزاء المضمومة بعضها الى بعض لان النوع لو اتسع اجزاء مثل هذه الاجزاء مثلا لا بد ولم
يكن الا فرج شانها ما ذكرنا فيلزم منه انقسام الجزء ضرورة لان ما يدخل منه في تلك النوع غير ما لا يدخل بالاجزاء
ولو كان الجزء المشكل غير كرة اي يحيطه حدود فوق واحد كانت فيه زوايا كل منها اقل من الجزء فينقسم
الجزء ايضا الثاني لو كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا ذكرت الرحى فيما قطع الطوق العظيم منه
جزء من المسافة فالطوق الصغير اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء ضرورة او يقطع جزءا تاما
فيلزم تساوي الطوق الصغير والطوق العظيم في الاجزاء وهو محال او يقطع الطوق الصغير تاما ويسكن
تارة اخرى فيتفكك اجزاء الرحى وهو محال ايضا وكذا الكلام في الزجاج في الشعب البلبلة
قال ثم قالوا اقول ثم الحكماء قالوا الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لكنه يقبل
انقسامات لا نهاية لها لو انقسم الى ما يتناهى يلزم الجزء وقد ثبت بطلانه فبطل مذهب الشهرستاني
ايضا والقابل لتلك الانقسامات ليس نفس الاتصال لان الاتصال ينعدم عند حصول الانقسامات
والقابل يجب ان يجتمع مع المقبول فالقابل شيء اخر يقبل الاتصال والانفصال ويسمى ذلك الشيء هيولى ومادة ويسمى الاتصال
والانفصال وهو الحال فيه صورة وفيه تنظير لان القابل انما يجب ان يجتمع مع المقبول لو لم يكن المقبول
امرا عدميا والانفصال امر عدمي فلا يلزم ما ذكر ثم اعلم ان دليل المتكلمين يمنع الانقسام الفعلي فقط في
الاجزاء كما مر بيانه ودليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية فيها لانهم انما نفوا الجزء بايجاب انقسامه وهما
كما مر بيانه فلا تناقض بين المذهبين بالحقيقة لان الجائز ان لا ينقسم تلك الاجزاء فعلا وينقسم وهما كيف
وهذا هو الذي ذهب اليه ديمقراطيس القائل بان يقول ان الحجة الثانية من الثلاثة من حجج المتكلمين
على تقدير صحتها كما تدل على امتناع الانقسام الفعلي بوجه ما من الوجوه لانه يستند نوافقها بالنقطة
والنقطة تمتنع ان تنقسم بوجه من الوجوه لا يقال التناقض واقع بين الفريقين لان القسمة الوهمية في
الاجزاء متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية فيها لان الاجزاء المفروضة متماثلة في طبيعتها النوعية والاشياء
المتماثلة انما تقتضي حيث كانت شيئا غير مختلف فيصح بين كل اثنين من تلك الاجزاء ما يصح بين الاثنين
والانقسام وعدمه فيصح من الاثنين المتباينين وهما الجزءان المتماسان من الاجزاء الموجودة بالفعل في الجسم ما يصح

بين الجزئين المتصلين وهما الجزءان الوهميان للجزء الواحد من الانفصال الرافع للاثنينية وبالعكس كما يصح بين المنفصلين
من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي بعد التباين فعلم بان القسمة الوهمية متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية
ولو كان كذلك لم يتحقق التوافق بين الفريقين بل وجب التناقض بين امتناع الانقسام الفعلي وبين جواز الانقسام
الفعلي لانا نقول لم لا يجوز ان يكون مركبا من اجزاء متخالفة بالماهية ولا نسلم انه لو كان كذلك
تلك الاجزاء الماهية سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون تلك الاجزاء متخصصة بتشخصات مانعة عن الانفكاك ويكون
تلك قابلة لانفصال بعضها عن بعض وانفصال بعضها عن بعض فلا يثبت التماثل وفيه نظر لان الكل الاجزاء
يكون قابلة للانفصال بحسب الطبيعة لكن يمنع عنه امر خارج وذلك يكفينا كما في الفلك فان المص
وان سلم اتصال الجسم ونفى الجزء الذي ادعاه فلم لا يجوز ان يكون نفس الاتصال هو نفس الجسم والانفصال
هو نفسه وهما متعاقبان على الجسم والقابل لهما الجسم لا الهيولى فلا يلزم مطلوبكم قال
اقول هذا الكلام الذي تعرض له فرع على وجود الهيولى والصورة وهو يشتمل على اربعة فروع الفرع الاول
ان الحكماء قالوا الصورة الجسمية لا تنفك عن المادة لوجهين الاول ان الصورة على تقدير وجودها منتسبة
على ما سبق وكل متناه له شكل ضرورة فالصورة لا تنفك عن التناهي والشكل فالموجب للتناهي والشكل
ليس الجسمية العامة والا لتشابهت الاجسام في المقدار والشكل لاشتراكها في
نفس الصورة اي الجسمية ولوازمها والموجب ايضا ليس الفاعل اي المفارق لانه لو كان هو الفاعل
لاستقلت الصورة بالانفعال من قبول الفصل والوصل وقد بينا بطلانه فالموجب هو القابل اي الهيولى
مع ما فيه من الصفات من الاستعدادات المختلفة وقبول الفصل والوصل فعلم بان الصورة لا تخلو عن الهيولى
الوجه الثاني ان الصورة قابلة للقسمة الانفكاكية على تقدير الجزء وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة
الانفكاكية كما عرفت من ان القسمة الوهمية متداعية الى القسمة الانفكاكية وكلما قبل القسمة الانفكاكية
فله مادة على ما مر تقريره في المعتقدات فالصورة لها مادة ضرورة وهو المطلوب الفرع الثاني الهيولى ايضا
لا تنفك عن الصورة والدليل عليه وجهان الوجه الاول ان الهيولى لو تجردت عن الصورة فالمقدار لها
وحينئذ لا تكون قابلة للاشارة الحسية بانها هنا وهناك فان انقسمت في جميع الجهات كانت جسما لا بمعنى
ما الجسم سوى ذلك وان وقع ان ينقسم في جميع الجهات فاما ان لا ينقسم اصلا وهو النقطة او تنقسم وتكون
لا في جميع الجهات وهو الخط او السطح وهما محال لان كل واحد منهما لو كان خطا او سطحا كان سطحا لكن الهيولى ليست بجسم

ان انقسم

طبيعي لكونها حوامه ولا لجسم تعليمي لكون الهيولى جوهرا وكون الجسم التعليمي عرضا وليس ايضا نقطة
ولا خطا ولا سطحا كذلك فعلم ان الهيولى لا تجرد عن الصورة وكانت لها وضع ولو كانت الهيولى
عن الصورة وكانت غير ذات وضع كانت نسبتها الى جميع الاوضاع على السوية فاذا الحقها الصورة تصير ذات
وضع مخصوص لاستحالة ان يكون حصولها في غير ذلك الوضع مع امكان حصولها في غيره فيترجح الجائز بلا مرجح
فعلم ان الهيولى لا تخلو عن الصورة مطلقا وفيه نظر لان هذا البرهان على تقدير تمامه لا يدل الا على ان
الهيولى المفارقة للصورة لا يمكن ان تتجرد عنها لو كان هيولى لا يتعين ان ما لصورة ا صلا لكونها حالة
لسائر الهيولى ما نوع فالبرهان لا يثبتنا ولنا الوجه الثاني من ان الهيولى عن الصورة لكانت جوهرة بالفعل لوجودها
خارجا وتكون مستعدة لقبول الصورة وهذا الاستعداد لا يكون لنفسها لانه لو كان لنفسها فتكون الهيولى
مقتضية للقوة والفعل معا لكن الشيء الواحد لا يقتضي قوة وفعلا لما سبق ان الواحد لا يكون مبدأ الشيئين
فيكون للهيولى ما يقتضي هذه القوة اي قوة قبول الصورة وهي قوة قبول لا هي نفس قبول الصورة وما
يقتضي هذه القوة هو الهيولى الاخرى وننقل الكلام اليها ويتسلسل وانه محال فالاولى ان لا تجرد الصورة عن
الهيولى ولا الهيولى عن الصورة فلكل منهما الى الآخر افتقار وكيفية الافتقار منهما الفرع الثالث في احتياج
دو ربما ان الهيولى محتاجة الى الصورة في بقائها وتحققها لان بقاء الهيولى وتحققها بدون الصورة ممتنع
لما مر ان الهيولى عن الصورة وانه محال وانها تحتاج الى المادة في تعينها ولكنها لما عرفت
ان تناهي الصورة وتشكلها بدون المادة في الفرع الرابع ان المادة كما لا تخلو عن الصورة الجسمية
فكذا لا تخلو عن صورة اخرى نوعية وهي الجواهر الحالة في الهيولى التي تكون مبدأ الآثار المختلفة
لانه لو جاز ان تخلو الهيولى عن هذه الصورة لما اختلفت الاجسام في الهيئات والامكنة والكيفيات
من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاوضاع الطبيعية وقبول التشكل والانفكاك بسهولة كالماء
او بعسر كالارض لان هذه الامور المختلفة لا يمكن ان تستند الى الصورة الجسمية ولوازمها لكونها
مشتركة والامور المشتركة لا يمكن ان تكون مبدأ للآثار المختلفة ولا الى الهيولى لكونها قابلة
ولا تكون فاعلة ولا الى المفارق لان نسبتها الى الجميع على السواء بل لا بد من جواهر مختلفة يمكن ان تكون
مبدأ لهذه الآثار المختلفة وهي الصورة النوعية قال واعلم اني اول واعلم ان غرضنا من هذا الكلام
في اثبات الهيولى والصورة وامتناع تجردها هو الرد على الاولى في انه الفاعل المختار والحق بنوته كما سيتلى عليك

وفي تجويز كثير من المتكلمين صورة مجردة عن الهيولى وهيولى مجردة عن الصورة ولئن تختلف الاجسام في الاعراض من غير
الصور النوعية ولا يتم ما ذكروه مع تسلم الفاعل المختار ايضا لا يتم لا للمتوقف لتجويز انفعال الصورة بنفسها
من غير اقتران الهيولى بان يقول لم لا يجوز ان يكون التناهي والتشكل هو الفاعل وصح قوله لو كان كذلك لما استغلت
الصورة بالانفعال ولئن سلم فلم لا يجوز وهذا هو الاعتراض على الوجه الاول من الوجهين الدالين على النوع الاول
وفيه نظر لانه ما ثبت ان القابل للانفصال هو الهيولى فهذا المنع بعد تسليم المقدمة يكون غير وارد والمعترض
ايضا ان يجوز عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية لم لا يجوز بان يكون الامر كذلك
ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية وما ذكرتم لبيانه فقد وقع الجواب عنه وهذا الاعتراض على الوجه الثاني
من الوجهين الدالين على النوع الاول وللمعترض ايضا ان يجوز افتقار المادة المجردة عن الصورة وضعا معينا
وحيزا كذلك لا مطلقا بل بشرط اقتران الصورة بها وتوجيهه ان يقول لا نسلم انه لو تجردت الهيولى
عن الصورة وكانت غير ذات وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص يلزم الترجيح من غير مرجح
وانما يلزم ذلك لو كان الموجب للوضع المخصوص نفس الهيولى اما اذا كان الهيولى بشرط اقتران الصورة
بها ولا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر وهذا الاعتراض على الوجه الاول من الوجهين الدالين على النوع الثاني وللمعترض
ايضا ان يجوز كون الواحد مبدأ الكثير وتوجيهه ان يقول لم لا يجوز ان تكون الهيولى مبدأ القوة والفعل على تقدير ان
تتجرد عن الصورة وتكون موجودة بالفعل قابلة للصورة وما ذكرتم لبيانه وهو كون الشيء الواحد لا يجوز ان يكون
مبدأ الكثير ممنوع بل جاز ذلك كما تبين في مبحث العلل والمعلولات مع ان قابلية الهيولى للصورة ليست
اثرا لها موجبا لكون الهيولى مبدأ لها ويلزم كون الواحد مبدأ الكثير بل هو من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق في الخارج
ووجود المادة بالفعل ايضا ليس مقتضيا واتحاد جميع الهيولى مبدأ له ويلزم ما ذكرتم بل هو الفعل
الفاعل المختار او فائض من العقول على اختلاف الآراء فلا يلزم ما ذكرتم وهذا الاعتراض على الوجه الثاني
من الوجهين الدالين على النوع الثاني وللمعترض ايضا ان يطالب الحكماء بوجوب الاختلاف في الصور النوعية
بان تكون اختلاف الاجسام في الاعراض لم لا يجوز ان تكون نوعية بطل ما ذكرتم ولئن سلم فيلزم ان يكون تلك
الصور ايضا مستندا الى صورة اخرى ويلزم التسلسل ثم المعترض يزعم انه يجوز ان تكون المجعولية الموجبة للاختلاف
في الصور النوعية من الاحوال العنصرية السابقة واختلاف الحوادث الفلكية هو سبب الاختلاف للاجسام في
الاعراض والهيئات وتوجيهه هو ان الحكماء لو قالوا ان الموجب للاختلاف في الصور النوعية هو الاستعداد لانه

واختلاف الهيوليات بالماهية في الفلكيات فيقول المعترض لم لا يجوز ان يكون ذلك اي البعد سببا لاختلاف
الاجسام في الاعراض والهيئات وهو الاعراض في الوجه الاول عن الوجه الاول والاعلم ان للحكماء في هذه الاعراض
اجوبة قوية تستدعي بسط الكلام تركناها لان هذا المذكور قال الثالث في اقسامه اقول الجسم القابل
في اقسام الاجسام ولا اجسام اما بسائط ان لم يتكن من مركبة من اجسام مختلفة الطبايع كالماء الواحد او مركبات
ان كانت مركبة منها كالمواليد الثلثة والبسائط يكون كرية الشكل بحسب الطبع لانه لو كانت مضلعة لزم ان يقتضي
طبيعة متباينة مختلفة كالزاوية وغيرها لكن وكل بسيط لان طبيعة البسايط طبيعة واحدة والواحدة في القابل
الواحد لا يقتضي بيانا مختلفة بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وتنقسم البسايط الى فلكيات
وعناصر لانها اما ان يكون متحركة بالارادة او لا فان كانت متحركة بالارادة فهي الفلكيات والا فهي العناصر والاول
اي الفلكيات افلاك وكواكب لانها ان كانت محيطة بالكواكب فهي الافلاك والافلاك الكلية الثابتة بالارصاد
تسعة الفلك الاول وهو الفلك الاعظم والعرش المجيد بلسان الشرع والجسم المحيط بسائر الاجسام
ويدل على وجوده وجوه الاول ان الاجسام متناهية كما سنذكر في البحث الخامس من هذا الفصل فيكون
جسم هو نهاية الاجسام ليس ورائه جسم ثم وفيه نظر لان البرهان الذي يستدل به كما سنذكره في نهاية الاجسام
لا يدل على ان ذلك الجسم واحد وكونه لا يلزم ان يكون غير كرة قال الثاني اقول هذا هو الوجه
الثاني الوجه الدال على وجود الفلك الاعظم وقبل الخوض في تقرير هذا الوجه لا بد من تقديم مقدمة وهي انه
لما كانت ابعاد الجسم ثلثة ولكل منها طرفان كانت اطرافه ستا اثنان طرفا الامتداد الطولي ويسمى الانسان
باعتبار طول قامته حين هو قايم بالفوق والتحت والفوق ما يلي راسه والتحت ما يقابله واثنان طرفا الامتداد
العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال واليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال
ما يقابله واثنان طرفا الامتداد العمقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلي وجهه والخلف
ما يقابله والاربعة الاخيرة متبدلة بالوضع لان المتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب
يمينه والشمال يساره ثم لو توجه الى المغرب يتبدل الجميع بخلاف الاوليين فان القائم لو صار منكوسا لا يصير
ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق فوقا والتحت تحتا فيكون الجهة
الفوق والتحت متعينة بذاتها ولا بد من تحدد كرة محددة الفوق بمحيطه والسفل بمركزه اذا عرفت هذا
فلنرجع الى حل الكتاب فنقول ان الجهة امر متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه فيكون موجودة

غير مجردة لان العدم والمفارق لا يكون كذلك والجهة ليست بجسم لان الجسم منقسم والجهة غير منقسمة لانه لو كانت
منقسمة فالمتحرك اليها اذا وصل الى نصفها الاقرب اليه المتحرك ان وقف فالجهة ذلك النصف لا ما بعده فما
وضناه نصفا للجهة يكون نفس الجهة هذا خلف وان لم يقف بل يتحرك فحركته المتحرك ان كانت عن الجهة فكذلك
ايضا يلزم ان يكون الجهة ذلك النصف لا بعده وان كانت حركته الى الجهة فالجهة ما بعده لا هو وقد فرضنا هذا النصف
فلا يكون هذا النصف مع ما بعده جهة وقد فرضنا الجهة مجموعهما هذا خلف وفيه نظر لان الجهة غير حاصلة لان
فقد يكون هناك في اي الجهة وهو الحركة في الجهة ولما ثبت ان الجهة موجودة غير مجردة فهي موجودة جسمانية فلا بد لها من
محدد والمحدد للجهة جسم واحد لانه لو تعدد المحدد للجهة فان لم يحط بعض تلك الاجسام بالبعض يتحدد القرب بكل
واحد منهما دون البعد اذ لا غاية للقرب بكل واحد من الخارج واما غاية البعد عن كل منها فلا يتعين لكن المحدد
يجب ان يحدد الجهتين معا وان احاط بعض تلك الاجسام بالبعض فالجسم المحاط حشو لا مدخل
له في التحديد لان الجسم المحيط يحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه فيحدد الجهتين معا والمحدد للجهتين بسيط لانه لو كان
مركبا من اجسام مختلفة الطبايع يصح الانحلال عليه فان كل مركب كذلك فانه يصح عليه الانحلال اي انفكاك اجزائه
الى اجزائها الطبيعية والانحلال انما يتاتي بالحركة المستقيمة ضرورة والحركة المستقيمة على المحدد غير جائزة
لانه لو كان متحركا بالاستقامة لكان متوجها الى الجهة فيكون الجهة متحددة قبله فلا يكون محددا للجهة وانه
...لا يكون المحدد بسيطا يكون كريا هو المطلوب وفيه نظر لانا لا نم انه لو لم يحط بعض تلك الاجسام
بالبعض لم يتحدد الا جهة القرب لجواز ان يكون غاية القرب عن احدهما غاية البعد عن الآخر فيتحدد غاية البعد
ايضا وانما قلنا لانه لو احاط البعض بالبعض يكفي المحيط وانما يكون لو كان كريا ولو لم يكن كريا فالكل
محيط بتحديد القرب وكذا بتحديد البعد لكن فيه تامل وفيه لطيفة لا يخفى على الفطانة
قال الثالث اقول الوجه الثالث من الوجوه الدالة على وجود الفلك الاعظم هو ان الارصاد
المتوالية شاهدة على ان الكواكب والافلاك باسرها متحركة بالحركة اليومية اعني حركة سريعة من المشرق الى المغرب
بحيث تتم دورة في يوم بليلته بالتقريب وعلى انها تتحرك حركات اخر غير الحركة اليومية مخالفة للحركة اليومية
في الجهة معا وفي السرعة والبطوء والمناطق ولما كان كذلك فلا بد من جسم يحيط بالافلاك والكواكب يحركها
بالحركة اليومية وهو المحدد وهذا الدليل انما يدل على فلك تاسع محيط بالافلاك الثمانية ولكن لا يدل على احاطة
هذا الفلك بجميع الاجسام حتى يلزم ما ذكر ثم قال والثاني اقول واما الثماني الباقية من الافلاك فيدل

47

علی وجود تسعة افلاك وكان الكواكب فان حركات الكواكب الثابتة مخالفة لحركات السبعة السيارة وحركة كل واحد
من السبعة مخالفة لحركة الاخر فوجب اثبات ثمانية حركات لامتناع استناد الحركتين المختلفتين الى جسم
بسيط ولامتناع تحرك الكواكب بالذات بان لا يتحرك الافلاك وتتحرك فيها الكواكب كحركة السمك في الماء لاستحالة
الخرق على الافلاك لما عرفت من ان الحركة المستقيمة على الافلاك غير جائزة والخرق انما يكون بالحركة المستقيمة [illegible]
والتاسع بان يقول لانم امتناع الخرق على الافلاك وعدم جواز الحركة المستقيمة لو ثبت فانما يثبت في المحدد
فقط دون جميع الافلاك ولئن سلم استحالة الخرق على جميع الافلاك فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب نطاق بان
ينفصل من ثخن فلكه جسم شبيه بحلقة تكون قطرها من جهة ثخنه [illegible] الكواكب وتلك النطاق تتحرك بنفسه
فيتحرك الكواكب او يتحرك النطاق لا بنفسه بل تبعا والكواكب على تلك النطاق وح لا يلزم الخرق ولا ما ذكرتم
وفيه نظر لان اثبات هذه النطاقات مخالف للاصول و الخرق [illegible] وبين المنجم ظاهر قال وهاهنا الاول
[illegible] وما على وجود الافلاك التسعة الاول ان الافلاك باسرها شفافة لا لون لها اذ لو كانت ملونة
الافلاك ملونة لحجبت نور الابصار عن رؤية ما وراءها لان كل ملون كذلك والتالي باطل لانا نرى ثوابت الافلاك
الكواكب فكذا المقدم وفيه نظر بان الماء والزجاج والبلور ونحوها ملونة قريبة مع انها لا تحجب الابصار عن رؤية
ما وراءها ولئن سلم فلا يثبت في الفلك الثامن والتاسع لا نحد وراء التاسع ليس هناك مرئيا يستدل على كونه التاسع
لكن ليس عليه كوكب ليستدل على كون الثامن شفافا والافلاك باسرها لا حارة ولا باردة اذ لو كانت حارة
او باردة لكانت في غاية الحرارة او البرودة لان الطبيعة لما اقتضت شيئا ولم يكن لها عائق عن ذلك تحصل ذلك
[illegible] على اتم ما يمكن لو كان كذلك لاستولى الحر او البرودة على عالم العناصر بسبب مجاورة العناصر الافلاك
او العناصر عند الافلاك [illegible] والتالي ظاهر فكذا المقدم وفيه نظر لا يجوز ان يكون بعض الافلاك حارا
او بعضها باردا فاعتدل التأثير فلا يلزم ما ذكرتم والافلاك باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة اذ لو كانت خفيفة او ثقيلة
لكان لها ميل عن المركز او اليه فكان في طباعها ميل مستقيم وهو مستلزم لجواز الحركة المستقيمة عليها وقد عرفت
استحالتها على الافلاك والافلاك [illegible] في طباعها ولم يقل في طبيعتها لان الطبيعة عبارة عن مبدأ حركة الجسم
[illegible] الفلكيات [illegible] الطباع [illegible] الاجسام كلها لان الطباع يقال للمصدر
الذاتية الاولية لكل شيء والافلاك باسرها لا رطبة ولا يابسة لان سهولة قبول الشكل الغريب وسهولة الانفطاق
[illegible] الاتصال [illegible] لانهم الا بالحركة المستقيمة

حضيض [illegible] والحركة المستقيمة على الافلاك غير جائز لما عرفت والافلاك باسرها غير قابلة [illegible]
لانه لو زاد لحدث الفلك المحيط بجميع الاجسام لزم ان يكون فوقه خلاء وهو محال [illegible] الفلك المحيط مثل تحدبه في تمام
الماهية فيستحيل على مقعره ما يستحيل على محدبه وهو الزيادة وهو المطلوب ولانه لو تغير مقعر الفلك المحيط امتنع ذلك
التغير وهو الازدياد في محدب الفلك الحاوي وهو الفلك الثامن والا لزم التداخل ان لم يكن بين الفلكين فرجة او وقوع
الخلاء ان كان ذلك وكلاهما محالان وكذا امتنع التغير المذكور في مقعر الفلك [illegible]
على مقعر الثامن [illegible] وفي هذا النظر احتمال غلط لان امتناع الازدياد
محدب الفلك المحيط ليس لذاته بل لعدم الخلاء الذي هو شرط [illegible] لكن [illegible] الاشتراك في المقعر
في الامتناع لان الشرط وهو الخلاء غير متحقق هاهنا ولقائل ان يدفع هذا الاحتمال ويقول هذا التغير
على المقعر [illegible] فاذا دفع الاحتمال قال الثاني [illegible]
الادراك هو ان الافلاك متحركة على الاستدارة لان الاجزاء المفروضة في الافلاك متماثلة في الحقيقة فيصح لكل
واحد من تلك الاجزاء من الوضع والموضع ما يصح للجزء الاخر لوجوب تساوي المتماثلات في جميع الاحكام
ولا يتأتى ذلك الا بالحركة المستديرة [illegible] الحركة المستديرة
عليه ولم يكن فيه ما يتأتى عنه ففيه مبدأ ميل مستدير فالافلاك فيها مبدأ ميل مستدير اذ لو لم يكن فيه مبدأ
ميل مستدير لكان متحركا بالاستدارة لوجب حصول الاثر وهو الحركة المستديرة عند حصول المؤثر وهو الميل
المستدير [illegible] على الاستدارة [illegible] الاجزاء المفروضة للفلك على وضع معين
وفي حيز معين [illegible] الترجيح بلا مرجح [illegible]
[illegible] الحركة المستديرة وهو المطلوب [illegible]
منقوض بالعناصر لان الاجزاء المفروضة للعناصر متماثلة [illegible]
ان يقول ان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لمانع ذاتي وهو وجود الميل المستقيم فيها [illegible]
[illegible] الافلاك [illegible]
لان الحركات البسيطة ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه [illegible]
[illegible] قال ولما الكواكب [illegible] في اجسام بسيطة مركوزة في الافلاك
[illegible] مضيئة بذاتها الا القمر فان جرمه كمد [illegible] الشمس [illegible]

حاذتها الشمس ويشتد لهذا الانتساب تفاوت نور القمر بحسب قربه وبعده عن الشمس كما هو مذكور في
كتب الهيئة لا معال فتعلق القمر في بعض احد وجهيها بالذات ويظلم الاخر ويتحرك بعضها على مركزها حركة
تساوي حركة فلك القمر بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء الى الشمس والمظلم الينا فاذا اول الفلك يكون منه
الكرة المعدلة حركة الفلك فيظهر لنا الجانب المضيء اولا ثم يتم الفلك بتمامها بنصفه وترى وهي ايضا بنصف قمر
فيظهر لنا الجانب المضيء بتمامه فتراه بدرا ولا الحال كذلك فيتفاوت نور القمر بحسب بعده عن الشمس وقربها لا اول
ثم ان من يستفاد من نور الشمس ان القول بالخسوف يكذب عند الاجتماع لان القمر يكون عند الاستقبال
منورها الينا بضوء الذاتي ولا كان كذلك يحيلوله الارض بينه وبين الشمس لا توجب خسوفه والتالي باطل
لوجود الخسوف عند الاستقبال بالشرط المذكور فالمقدم مثله قال واما العناصر اقول واما العناصر
فخفيف مطلق يطلب نحو نفس المحيط وهو النار وهو حار يابس اي لوطلق وطبعه لظهر عنه حر محسوس والنار ماتحت
مقعر فلك القمر المسمى بالاثير وخفيف مضاف لا يقصد نفس المحيط بل يكون اميل الى المحيط من الاربعة العناصر
وهو الهواء فانه لا يطلب ما يطلب النار لكن ميله الى المحيط اكثر من الماء والارض فكانه خفيف بالاضافة
اليهما وطبعه حار رطب على قياس ما قلنا والهواء ماتحت مقعر النار ونقيل مطلق يطلب نحو نفس المركز وهو الارض
وطبعه بارد يابس اي لو خليت وطبعها لظهر عنها برد محسوس ويبس ومحلها الوسط بحيث ينطبق مركزها على
مركز العالم ونقيل بالاضافة لا يكون طالبا لنفس المركز بل يكون اميل الى المركز من اكثر بقية العناصر وهو
الماء فانه لا يطلب ما يطلبه الارض بل ميله الى المركز اكثر من النار والهواء فكانه ثقيل بالاضافة اليهما وطبعه
بارد رطب على قياس ما عرفت فكان من حق الماء ان يحيط بالارض كلها لان الماء بارد ويتشكل البسيط الكري
الا انه انحسر في بعض جوانب الارض لاجل ... والاتصالات الفلكية لا جرم جاز ان الماء
بالطبع الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعة وذلك الانكشاف حكمة من الله تعالى وحكمته لتكون المواضع
المنكشفة عنها الماء مسكنا للنبات ومسكنا للحيوانات قال ثم انها اقول ثم ان العناصر باسرها كائنة
وفاسدة اي قابلة للكون والفساد وهي حادثة صرح وزاد الحكماء عند تبدل الصور المختلفة على الهيولي الواحدة
لانقلاب كل من العناصر الى الثلثة الباقية اما بواسطة او بغير واسطة والذي بغير الواسطة هو صار
لعدا النحاس ... القوى الماء فانه ينعقد ويكون حجر الارض لا بيات الارض بعض العيون يتجمد
حجرا وذلك مشاهد والارض تصير ماء لان الحكماء اصحاب الحيل وهم اصحاب الاكسير ماء ... والهواء
بصير ماء

لان الهواء الملاصق للاناء المبرد بالثلج والجمد يصير قطرات على الاناء ترى على اطراف الاناء فتلك مجتمعة تلك
القطرات تكون من ذلك الهواء لا انه ان لم تكون من ذلك الهواء فاما ان يجتمع من الهواء المطيف بالاناء
بان كانت حاصلة في تلك الهواء الا انها لصغرها لا ترى في الهواء لكانت تتمكن من خرق الهواء وتزول لما
على اطراف الاناء وفيلما برد ذلك الاناء برد ذلك الهواء فتغلظ تلك القطرات ونزلت واجتمعت على اطراف الاناء
او ترشح من داخل الكوز والاول باطل لان تلك القطرات كما اجتمعت مرة في الاناء وبرح الى داخله
ولو كان كذلك لما حصلت مرة بعد اخرى لنزول تلك القطرات عن الهواء كما هو الحال بطل ولا اوجب
ان لا يوجد تلك القطرات الا في موضع الترشح وليس كذلك بل يوجد فوق ذلك الموضع ولما بطل القسمان
تعين ان تلك القطرات انقلب اليها الهواء المطيف بالاناء والماء يصير هواء وكذلك النار لان الماء المغلي
بسبب النضج يصير هواء والشعلة المرتفعة ينضم في الهواء ولا يبقى لنا حولها محسوسة ولكل واحد منهما ... مشاهد
والهواء يصير نارا وذلك بالنفخ القوي في الكير وسد الطرق التي يدخلها الحديد كما يشاهد من نيران
وكذا اذا عرفت ان الارض يصير ماء وبالعكس والماء يصير هواء وبالعكس عرفت ان الكلام يصير
الى النار والهواء بعضها لبعض وبالعكس والكون والفساد على جميعها جائز وهو المطلوب قال واما المركبات
اقول واما المركبات فانما تتكون من امتزاج هذه العناصر الاربع بسبب تعرضه لمختلفه وذلك الامتزاج مشتمل
بخلق متخالفة اي صور نوعية كذلك فيفيض منها آثار مختلفة كما في تلك الصور اما المعادن لو كانت مصدرا
لحفظ العناصر المتداعية الى الانفكاك فقط او للنبات لو كانت مصدرا للحفظ مع التغذية والتنمية وتوليد
المثل فقط وللحيوان اذا كانت مصدرا للحس والحركة الارادية مع ما ذكرنا والمزاج هو الكيفية المتوسطة
بين الكيفيات التي للعناصر الحاصلة من تفاعل البسائط وهي العناصر مائية تتصغر اجزاء البسائط لتختلط
بعضها ببعض بحيث تكسر سورة كل واحد من تلك البسائط سورة الآخر فتحدث كيفية متوسطة في الجميع هي
المزاج وهكذا تعريف المزاج يستدعي كلاما ابسط لا يليق بهذا الموضع قال الرابع اقول البحث الرابع
في حدوث الاجسام فنقول الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها المعينة كالشكل والمقدار وما يجري مجراها الا
عينها سوى الاوضاع اللازمة وكلياتها فانها حادثة لان كل واحد منهما مسبوق بوضع اخر الى لا نهاية له والعناصر
قديمة بموادها اي هيولاها قديمة بشخصها اي لو كانت حادثة حدوثا زمانيا لكانت لها هيولى اخرى لما عرفت من
ان كل حادث هو مسبوق بمادة ومدام الشخص واما صورتها فالصورة الجسمية قديمة بنوعها لان هيولاها

القديمة لا تنفك

اختلف اهل العلم في حدوث الاجسام والوجه المحتمل بحسب العرض اربعة لانه اما ان يكون محدث الذات والصفات
او قديم الذات محدث الصفات او محدث الذات قديم الصفات او قديم الذات والصفات
فقد قال بكل منها قوم اما الاول فقد قال به المسلمون والنصارى واليهود والمجوس فانهم قالوا الاجسام محدث بذواتها وصفاتها
واما الثاني فهو قول ارسطاطاليس وتابعيه ثامسطيوس وفرفوريوس ومن المتاخرين ابي نصر الفارابي وابي علي
سينا فانهم قالوا الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالمقدار الخ حسن حسن حسن

عن صورة جسمية لما مر وليست قديمة بشخصها لان كل اتصال يمتنع بطريان الانفصال ويحدث بالانفصال اتصالان والصورة
النوعية قديمة بجنسها لا بنوعها لان الهيولى الفلكية لا تنفك عن صورة من الصور النوعية كما عرفت وليست قديمة بنوعها
لما عرفت من ان كل عنصر يخلع صورته ويلبس صورة اخرى وانما قال في الصورة الجسمية بنوعها وفي النوعية بجنسها
لان مطلق الصورة الجسمية طبيعة نوعية لكونها مقولة على افراد متفقة الحقيقة ومطلق الصورة النوعية طبيعة
جنسية لكونها مقولة على صور العناصر والافلاك وهي مختلفة الحقيقة وقال جمهور من كان قبل ارسطو من الحكماء
ان جميع الاجسام سواء كانت فلكية او عنصرية قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وبصفاتها
ثم اختلفوا في تلك الذوات القديمة المتصفة بالصفات الحادثة فقيل كان اصل تلك الذوات جوهرة فنظر البارئ تعالى
الى تلك الجوهرة بنظر الهيبة فذابت تلك الجوهرة وصارت ماء ثم حصل الارض منه بالتكثيف والنار
والهواء بالتلطيف وحصل السماء من دخان الماء وقيل كان ذلك الاصل هواء وحصل منه النار بالتلطيف
والارض بالتكثيف وقيل كان ذلك الاصل نارا وتكونت البواقي بالتكثيف وتكونت السماء من الدخان وقيل كان
ذلك الاصل اجزاء صغارا من كل جنس كانت متفرقة لتباعد بينها ومتحركة غير ثابتة في بعض الاحياز لكون ابعاد
العالم متناهية خالية عما يشغلها فيها فاجتمع تلك الاجزاء لا لاجل مناسبة التامة وتصادمت بعضها بالاخرى للمناسبة
وصارت جسما وقيل كان ذلك الاصل نفسا وهيولى فتعشقت النفس على الهيولى لتوقف كمالاتها على الهيولى وتوجه
وتعلق بالهيولى وصار تعلقها بالهيولى سببا لحصول نظام العالم بان يفيض منها صور العالم وقيل كان ذلك
الاصل وحدات صارت ذوات اوضاع بسبب من الاسباب وتكونت منها نقطة ثم ائتلفت النقطة فصارت
اجساما بان حصل من النقطة خطوط ومن الخطوط سطوح ومن السطوح الاجسام وتوقف جالينوس في كل منها
الا في الاقوال المنقولة عن هذه الطائفة قال لنا وجوه الاول لنا على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها وجوه
الوجه الاول انه لو حصلت الاجسام في الازل لكانت ساكنة اذ لو لم تكن ساكنة لكانت متحركة لكنها لا تكون متحركة في
الازل لان الحركة لكونها عبارة عن الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج يقتضي المسبوقية
بالغير المنافية للازل لكونه عبارة عن اللامسبوقية بالغير فعلم ان الجسم لو وجد في الازل لكان ساكنا في الازل
والساكن في الازل لا يزول سكونه ابدا لان سكون الجسم ازلا ان كان لاجل ذاته اي يكون علته ذاته لان الجسم ممتنع انفكاكه
عن ذاته ولان الجسم امتنع انفكاك المعلول عن علته واذا امتنع انفكاك السكون عن الجسم لا يتحرك الجسم ابدا
وان كان سكون الجسم لاجل غيره اي يكون علته غير ذات الجسم فذلك الغير لابد ان يكون موجبا لانه لو لم يكن موجبا

49

لم يكن فعله وهو السكون قديما لما عرفت من ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار وكذلك الموجب الذي
هو علة للسكون ان كان واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب لذاته فقد ثبت المدعى والا لزم الدور او التسلسل كما عرفت فيلزم دوام
السكون بدوام ذلك الموجب او المنتهى اليه لدوام المعلول بدوام علته فلا يمكن زوال السكون ابدا لامتناع زوال
علته وهو الموجب او الواجب الذي ينتهي اليه فعلم بان الاجسام لو حصلت في الازل لم تتحرك ابدا والتالي باطل
لان الاجسام تتحرك في العنصريات والفلكيات وحدوث الحركة عليهما ظاهر فالملزوم مثله فيه بحث
لو امتنع لذاته وجود الجسم في الازل لامتنع وجوده مطلقا والالزم ان يصير ممكنا في وقت فيلزم انقلاب
انقلاب الممتنع لذاته ممكنا ولو جاز ذلك لجاز ان يصير الباري تعالى ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا قلنا
الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته حتى لو امكن يلزم انقلاب الممتنع لذاته ممكنا بل هو ممتنع لغيره كالحادث اليومي فانه
ممكن اليوم مع كونه ممتنعا ازلا قيل المجرد لا مكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا لان الحركة عبارة عن الانتقال من مكان
الى مكان والسكون عبارة عن اللبث في مكان واحد اكثر من آن واحد فالمجرد لا متحرك ولا ساكن فبطل ما ذكرتم
من ان الاجسام لو لم تكن في الازل ساكنة لكانت متحركة لوجود الواسطة كما بينا قلنا لا نسلم وجود مجرد ليس له
مكان ولئن سلم وجوده ولا نسلم ان المجرد ممتنع جانبه للاجسام التي في جوفه وفي مكون الساكن او متحرك لانه
ان بقي على ذلك الوضع والمماسة المعينين له فساكن وان انتقل عن ذلك الوضع والمماسة فمتحرك وفيه بطلان ما ذكرتم
من الواسطة وانما قلنا ان لو ذكرتم في منع الحصر تفسير الحركة والسكون الاينيين وما ذكرنا تفسير الحركة والسكون
الوضعيين ولا يلزم من عدم كون المجرد ساكنا او متحركا بالحركة والسكون الاينيين عدم كونه ساكنا او متحركا بالحركة والسكون
الوضعيين فلان الازل يجامع الحركة المعينة ولا ينافي حركات لا اول لها مع انه لم يكن فرد كل حركة معينة حركة لا اول لها
فيكون جنس الحركة محفوظا بتعاقب الافراد وتاثر الاجسام متحركة في الازل لهذا المعنى قلت الازل
ينافي الحركة من حيث هي لما سبق في مباحث الازل من ان ماهية الحركة عبارة عن الخروج من القوة الى الفعل على سبيل
التدريج فيقتضي المسبوقية بالغير قيل لم لا يكون ان يكون سكون الاول الازلي حادثا وما بعده حادثا فيزول
السكون بسبب حدوث ذلك الحادث وفي لا يستحيل ان يكون الاجسام في الازل ساكنة ثم تحرك ابدا قلنا
فبناء على حدوث ذلك الحادث وجود السكون في التنافي بين نقيض الشرط ووجود المشروط ولان
حدوث الحادث مناف لوجود السكون فهو موقوف على عدم السكون لتوقف وجود الشيء على ارتفاع
منافيه ولو كان عدم السكون موقوفا على وجود الحادث كما ذكرتم يلزم الدور قيل ... الله تعالى على ايجاد موجود معين
قدمه ثم ...

النفاثة ينقطع بوجوه ذكر المعترض ولو كان كذلك فانتقض بما ذكرتم من ان الاجسام لو كانت ساكنة ازلا امتنع
زوال ذلك السكون بناء على ان الازلي لا يزول قلنا لا نم انقطاع القدرة عند وجود المعتبر بل المنقطع هو
تعلق القدرة به وهو ليس مرادهم بالكلام في الامر الوجودي الازلي فلا ينتقض بما ذكرنا وتعليل ان يقول
لا نعلم ان الامر الازلي سواء كان وجوديا او عدميا يمكن زواله فمنقوض بتعلق القدرة كما عرفت
الدعل بالامر الوجودي فلا نم لعل ذلك بحكم وانما نعلم ان لو كان السكون وجوديا وهو ممنوع قال الاجسام
اقول الوجه الخامس الدال على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام ممكنة لان الفاعل
مركبة وكل مركب متحير يفتقر الى جزئه وقد مر انه مفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن له
سبب فالاجسام لها سبب وذلك السبب لا يكون موجبا والا لزم من دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير واسطة
بدوام ذاته لدوام معلوله الاول بدوام ذاته ودوام معلول المعلول الاول بدوامه وهلم جرا فيلزم دوام جميع
الحوادث وهو محال وان لم يكن سبب الاجسام موجبا فيكون مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث لما عرفت غير مرة
من ان العدم لا يستند الى المختار فيكون الاجسام محدثة وهو المطلوب لا يقال لم لا يجوز ان يوجد السبب الموجب جميعا
بدوامه لان شرطا وهو الحركة الغير الوجودية وذلك لان ليس شرطا لوجود شيء من الحوادث والتغيرات لا بد من ان يكون دوام الحوادث
وجه من الحوادث ان يتوقف وجود حركة ووجود تلك الحركة لكونها حادثة كذلك الى ما لا يتناهى وانما نقول
اجتماع الحركات الى لا نهاية لها المرتبة وضعا وطبعا كترتب المعلول على العلة كذلك اجتماع الحركات التي شأنها وجوده
ذلك هو شرط وذلك يتوقف وجود شيء من الحوادث على عدم الحركة بعد وجودها فان السبب الموجب مع علم
تلك الحركة علة تامة يستلزم لوجود شيء من الحوادث المستلزم للموجب وعدم تلك الحركة بناء على امتناع
اعادة المعدوم فيلزم من دوام السبب الموجب مع عدم تلك الحركة دوام وجود شيء من الحوادث وهو ممنوع
قال السادس انها اقول السادس من الوجوه الدالة على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام لا تخلو
عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالاجسام حادثة والاولى اي الصغرى بين بقول راد
الحركات والسكنات والاوضاع والصفات الحادثة عليها والثانية اي الكبرى مبين في الفصل الثاني من الباب
الاول من الكتاب في المبحث الرابع من نفي قيام الحوادث بذاته تعالى قال السابع انها اقول احتج المخالف
للمتكلمين على قدم الاجسام بوجوه الوجه الاول ان الاجسام لو كانت محدثة فلا بد وان يكون لحدوثها وقت واذا كان

كذلك كان تخصيص حدوثها بذلك الوقت المعين مع ان تخصيصها بالاعصار كلها على السوية مستندا الى الوجه الثاني ان كل حادث
فله مادة سابقة عليه لما عرفت من ان كل حادث فهو مسبوق بمادة والمادة قديمة دفعا للتسلسل لانها لو كانت
حادثة لكانت مسبوقة بمادة اخرى ولزم التسلسل واذا كانت قديمة فالمادة لا تخلو عن الصورة لما عرفت فالصورة
ايضا قديمة لان ما لا ينفك عن القديم يكون قديما فالصورة والمادة قديمتان فالجسم قديم ايضا لعدم
توقف حصول ماهية الجسم على غيرهما الوجه الثالث ان الزمان قديم لانه لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده
قبلية لا تجتمع مع البعدية والقبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا تتحقق الا مع الزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان
هذا خلف واذا كان الزمان قديما وهو مقدار الحركة كان الحركة قديمة ايضا لان وجود مقدار بدون
وجود ذلك الشيء غير معقول واذا كانت الحركة قديمة والحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما ايضا
وهو المطلوب واجيب عن الاول بان المخصص لاحداث الاجسام بذلك الوقت هو ارادة الله تعالى او تعلق ارادته
قال ولئن يعود الكلام الى تخصيص تعلق ارادته بذلك الوقت فلو علل ذلك ايضا بارادة اخرى يلزم التسلسل
والا لزم الترجيح بلا مرجح قلنا يجوز ان يكون له تعالى ارادات متعاقبة غير متناهية تعلق كل ارادة بوقت علم
وجود الاجسام فاذا وجدت تلك الارادة حدثت الاجسام ولا يلزم التسلسل واجيب عن الوجه الثاني والثالث
بان مقدمات دليل القدماء في الجسم غير مسلمة ولا مبرهنة فلا يقوم حجة علينا لانا نمنع في الحجة الثانية فلا نسلم
ان كل حادث مسبوق بمادة حتى يلزم ان يكون المادة قديمة ولا نسلم ايضا امتناع خلوها عن الصورة ولا نسلم في الحجة
الثالثة فلا نسلم ان القبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا تتحقق الا بالزمان ولا نسلم ان الزمان مقدار الحركة كما عرف الشارح
الفاد بجميع من المقدمات قال واعلم انها اقول واعلم ان صحة الفناء على الاجسام متفرعة على حدوثها
فاذا ثبت الحدوث ثبت صحة الفناء والافلا وقد نظر له الامام من شبهة المنكرين صحة الفناء فان السوفسطائية
القاطعة من انها لا تقبل الفناء كما هو مذهب ارسطو ومن تبعه والكرامية وليس اعتراف بالحدوث
الاجسام قالوا ان الاجسام ابدية لا يصح عليها الفناء والعدم له لو عدمت هذه الاجسام فعدمها
لكونه حادثا يقع بسبب فاما ان يحصل عدمها باعدام فاعل مختار او بطريان ضد او بزوال شرط والكل
الكلام فيه تقرير اجوابا في المبحث الرابع من الفصل الاول من الباب الثاني من الكتاب الاول بما
الا تفنى ولا انطواء ابد الاباد واعادته قال الخامس انها اقول البحث الخامس في تناهي الاجسام المدعى كون
الابعاد الموجودة في الطاقة متناهية سواء فرضت تلك الابعاد في خلاء او ملاء خلافا للهند فان علماءهم اثبتوا

ايضا ما غير متناهية لثبات في المسئلة اما لو فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا آخر متناهيا موازيا للخط الاول
الغير المتناهي فاذا مال الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة فلا بد من حدوث نقطة في الخط الغير المتناهي
يكون تلك النقطة اول نقطة المسامتة اذ حصول المسامتة بعد ان لم يكن مسامتة دفعة فيكون الخط الغير المتناهي
منقطعا بتلك النقطة التي هي اول النقطة المسامتة اذ لو كان فوقها نقطة اخرى لكان حدوث اول المسامتة
لو لو كان فوقها نقطة اخرى لكان حدوث اول المسامتة مع النقطة الفوقانية لان المسامتة مع النقطة الفوقانية
لان المسامتة مع الفوقانية تحصل بميل عن الموازاة اقل من الميل الذي يحصل به المسامتة مع التحتانية منقطعا
ولو لزم انقطاع الخط بتلك النقطة يكون الخط الغير المتناهي متناهيا هذا خلف وانما قال في الدعوى الابعاد الموجودة
ولم يقل الابعاد مطلقا لان الاخلاف في جواز تصور بعد غير متناه انما الخلاف في البعد الموجود خارجا
وفي هذا الدليل نظر لان الملازمة ممنوعة والمستند ما ذكر في بيان بطلان التالي وايضا انما لزم من المجموع
فلا يلزم استحالة البعد الغير المتناهي واجمع علماء الهند على مطلوبهم بان كل جسم فما وراءه كالخارج عن
المحل عندكم فلا متميز فيه بعض جوانبه عن البعض ومشار اليه حسا لان العقل يحكم بان ما يلي تحتانيه ما يلي كل منهما
ومشار اليه يكون موجودا وكل موجود اما جسم او جسماني لما عرفت في صدر الكتاب من استحالة موجود
ليس جسما ولا جسمانيا فان كان جسما فظ وان كان جسمانيا فلا بد له من محل وهو الجسم فثبت
ان ما وراء كل جسم جسم لا الى نهاية وهو المط ومنع احتجاج الهند بان التميز المذكور ليس مما يحكم به العقل بل هو
وهم محض ليس بثبت لجهة **قال** الفصل الثاني **اقول** الفصل الثاني في المفارقات مباحث البحث
الاول في اقسامها الجواهر الغائبة عن حواسنا اما ان تكون مؤثرة في الاجسام او تكون مدبرة في الاجسام
او لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة اياها والاول اي الجواهر الغائبة المؤثرة في وجود الاجسام العقول
عند الحكماء والملائكة الاعلون بلسان اهل الشرع والثاني اي الجواهر الغائبة المدبرة للاجسام تنقسم الى علوية
وهي التي تدبر الاجسام العلوية وهي النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية في عرف الشرع
والى سفلية وهي التي تدبر عالم العناصر والمدبرة لعالم العناصر اما ان تكون مدبرة للبسائط وانواع الكائنات
وهم يسمون ملائكة الارض واليهم اشار صاحب الوحي محمد صلوات الله وسلامه عليه وقال جاءني ملك البحار
وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا ارضية كالنفوس
الناطقة الانسانية والثالث اي الجواهر الغائبة عن الحواس التي لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة لها بل هم

الكروبيون

الجن بالذات وهم الملائكة الكروبيون في لسان الشرع والشرير بالذات وهم الشياطين والمستعد للخير والشر
وهم الجن وفي كلام الحكماء ما يدل على ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الابدان الخير
والشر واكثر المتكلمين انكروا الجواهر المجردة كما في صدر الكتاب وقالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة
قادرة على التشكل باشكال مختلفة قال المصنف هذا الذي ذكره من التقسيمات والتوقفات مما استنبط من فوائد
الانبياء والتقطته من فوائد الحكماء وزعم ان احاطة العقل بالمذكورات من طريق الاستدلال العلمي قبل المحال
كما قال تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو **قال** الثاني في العقول **اقول** البحث الثاني في العقول قال الحكماء العقول
اعظم الملائكة واول المبدعات وهي الموجود الذي لا يسبق وجوده عدم زماني كما روي عليه السلام اول ما خلق
الله تعالى العقل واقوى ما استدل الحكماء به على ان اول المبدعات العقول وجهان الوجه الاول انه قد ثبت انه
موجود اما الحادث اما واجب واما ممكن والموجد القريب للافلاك ليس البارئ تعالى لان الافلاك اجسام مركبة من الهيولى
والصورة والله تعالى واحد حقيقي والواحد الحقيقي لا يصدر عنه المركب فليس بواحد لما عرفت فلا افلاك غير صادرة
عن الواجب تعالى وليس الموجد القريب للافلاك جسما آخر غير الافلاك لما بيناه ان ليس الجسم ان القائل
بالافلاك لتقدم وجوده على وجود الافلاك لتقدم وجود العلة على وجود المعلول ووجود الافلاك مقارن لعدم
الخلاء الذي يكون في جوف كل الجسم المحيط فيكون ذلك الجسم متقدما على عدم الخلاء لان المتقدم على ما مع الشيء
متقدم على ذلك الشيء فيكون عدم الخلاء ممكنا لذاته واجبا لغيره وهو محال لما ثبت ان كل جسم غير الحيز علته
لان الشريف يكون المحيط اعظم واشرف من المحاط والجسم الذي هو الفلك لا يوجد في قابل لا يقبل بل يكون لذلك القابل وضع
مخصوص بالنسبة اليه فلا يؤثر في الهيولى اولا لانه ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا يؤثر ايضا في الصورة
اولا لانه لو اثر فيها لزم ان يكون للصورة تعين قبل الهيولى ولا الجسم يؤثر الجسم في الهيولى ولا في الصورة فلا
يؤثر في الجسم وليس الموجد القريب للافلاك ما يتوقف فعله على الجسم اعني النفس لان ما يتوقف فعله
على الجسم لا يصدر عنه ما هو اول الاجسام وهو الافلاك فثبت ان الموجد القريب للافلاك ليس البارئ تعالى
ولا الجسم ولا الجواهر ولا النفس فالموجد لها جوهر مجرد يستغني عن الآلات والادوات وهو العقل وفيه نظر
لانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الكثير وقد مر الكلام عليه ولا نسلم ان المحيط اشرف من المحاط ولا نسلم ان الجسم لا يؤثر
الا في قابل له وضع بالنسبة اليه لا بد لهذه المقدمات من دليل **قال** الثاني **اقول** الوجه الثاني
ان اول المبدعات هو العقول لان الصادر من الله تعالى اولا ليس العرض لان العرض لا يتقدم على الجوهر والصادر اولا علة
لما عداه

والممكنات ولو كان العرض هو الصادر اولا لكان متقدما على ما عداه من الممكنات ومن جملتها الجوهر فيتقدم العرض
على الجوهر وهو محال والصادر من الله تعالى ليس جسما لان الجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر كالهيولى والصورة لما
ان الدليل دل على ان الوجه الثالث للافلاك ليس هو جسما آخر غير الافلاك والصادر اولا ليس الهيولى والصورة
لوجهين الاول انه لو كان احدهما علة للآخر لتقدم احدهما على الآخر لكن ليس احدهما متقدما على الآخر كما عرفت في الاصل
المذكور والثاني ان الهيولى قابلة للصورة ولا يكون علة فاعلة لها ولا يكون الهيولى هو الصادر الاول وان تغير الصورة
مستفاد من الهيولى فلا يصدر الهيولى عنها فلا يكون الصادر الاول هو الصورة وليس الصادر الاول شيئا يتوقف
فعله على الجسم اعنى النفس لما مر فهو عقل وهو المطلوب ونظائره المذكورة في الوجه الاول فلا احتياج الى الاعادة
ونظر فيه مولانا لانه لم لا يجوز ان القابل لا يكون فاعلا فلا يتم الوجه الثاني والوجه الدال على ان الهيولى ليس هو الصادر
الاول وايضا العقل ثلث جهات وجوده من المبدأ الاول ووجوبه بالنظر الى المبدأ الاول وامكانه من ذاته فيكون بذلك
الوجود سببا للعقل الثاني وبذلك الوجوب سببا للنفس الفلكية وبذلك الامكان سببا لجسم فلكي ويصدر من العقل الثاني
على هذا الوجه عقل ثالث وفلك ثان ونفس له الى الفلك الاخير وهلم جرا الى العقل العاشر الذي لا يصدر عنه عقل
بل كليات العناصر المسمى بالعقل الفعال بلسان اهل الحكمة المعبر بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا
الآية المؤثر في عالم العناصر المفيض لارواح البشر على ابدانهم عند استعدادها لتعلق النفوس بها فهذا العشر
من العقول ما ظهر بالدليل على مع انه لا يجوز ان يكون اقل منها ولا انها تنحصر في هذا العدد فيما لا ايجاب للعقل فيه
لجواز ان يكون غير متناهية او منحصرة في عدد غيره واعلم ان ضعف هذا الكلام بين لانه ان لم يجز ان يصدر عن العقل
الجهات كلها بطل ما ذكروا والا فالدليل على انتهائه الى العقل العاشر ولهذا قال بعضهم ان الكلام في اثبات
العقول يشبه كلام الصوفية لاسيما وقد بان ضعف اكثر مقدماته كما مر في تقرير الوجه الاول والثاني قال المحقق
ويشبه ان يكون القلم هو العقل الاول لقوله عم اول ما خلق الله القلم فقال الله تعالى اكتب فقال القلم
ما اكتب فقال الله تعالى القدر ما كان وما هو كائن الى الابد ويشبه ان يكون اللوح المكتوب عليه ذكر المخلوق الى
المخلوق الثاني لاستحالة الامر بكتابة من غير شيء يكتب عليه ويشبه ان يكون ذلك اللوح هو العرش او متصلا به لقوله عم
ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش قال في الاول على وجود العقول المكان المعقول جواهر مجردة لم تكن حالة
لما فيه لها ولا فاسدة لان كل فاسد يكون حادثا بالحصول بعد الفساد وكل حادث مادي
لما ان انواعها منحصرة في اشخاصها المعروف في الفرع المذكور في البحث الثالث من الفصل الثالث من الكتاب الاول من ان
انحصار الطبيعة الواحدة

52

انما تكون بحسب المواد وتكون جامعة لكمالاتها بالفعل لان حصول الكمالات يقتضي المادة كما مر والى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله
لما سبق من مذهبهم ان تقابل منع الامور لا يكون الا لمادة وكانت عاقلة لذواتها لحصول ذواتها عندها وكون التعقل
عبارة عن حصول صورة المعقول عند العاقل وكانت عاقلة لجميع الكليات لامكان مقارنة صور الكليات اياها ووجوب
حصول كل ما هو ممكن لها وكون الادراك عبارة عن مقارنة صورة المدرك للمدرك وكانت غير مدركة للجزئيات لما سيذكر
في البحث الرابع من هذا الفصل قال الشارح اقول البحث الثالث في اثبات النفوس الفلكية احتج الحكماء
على ذلك بان حركات الافلاك على الاستدارة غير طبيعية لان الحركة الطبيعية طلب طالب ملائم او هرب عن
حالة منافرة ولو كانت حركات الافلاك طبيعية لكان المطلوب بالطبع بعينه مهروبا عنه بالطبع وذلك لان كل نقطة
تحرك اليها الفلك بالحركة المستديرة تتحرك عنها بعينها ايضا لكن كون المطلوب مهروبا عنه بالطبع محال فحركات
الافلاك ليست طبيعية ولا قسرية ايضا لوجهين الاول ان القسر انما يكون على خلاف الطبع لان الحركة القسرية
هي التي تكون على خلاف الحركة الطبيعية والى تلك الفلكيات متحركة بحركة طبيعية لاستحالة ان يتحرك قسرا الثاني
ان الحركة القسرية انما تكون على موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطوء فلو كانت الافلاك تتحرك
قسرا وجب ان يتحرك في جهة واحدة بحد واحد من السرعة والبطوء وليس كذلك حسا وفيه نظر
لجواز ان تكون ثمة قواسر مختلفة فلذلك تختلف في الجهة والسرعة والبطوء واذا ثبت ان حركة الفلكيات
ليست طبيعية ولا قسرية ثبت انها ارادية واذا ثبت ذلك فللفلكيات محركات لاستحالة صدور الحركة من غير
محرك ولتلك الحركات تكون مدركة لما عرفت من ان الحركة الارادية انما تصدر عن قوة شاعرة بتلك الحركة
واما عاقلة والاول هو كون المحركات متخيلة باطل لان التخيل الصرف من القوى الجسمانية فلا تقوى على
والدالة على نظام واحد لما سيعرف من ان القوى لا تقوى على تحريكات غير متناهية فثبت انها عاقلة وكل عاقل
مجرد لما سنذكر فثبت ان محركات الافلاك جواهر مجردة عاقلة وليست تلك الجواهر المجردة العاقلة هي
المبادي القريبة للتحريك اعني انها ليست مباشرة للتحريك لان حركات الافلاك جزئية متخالفة متصرمة والحركات
الجزئية المتجددة المتصرمة منبعثة عن ارادة جزئية لاستحالة ان يكون منطق الارادة الكلية حركة جزئية والارادات
الجزئية تابعة للادراكات الجزئية لكون المباشر للحركات الجزئية مدركا للجزئيات والادراكات الجزئية لا تحصل للمجردات
لما سنذكر في البحث الرابع من هذا الفصل فثبت ان تلك المجردات ليست هي المبادي القريبة للتحريك بل
تلك الارادات الجزئية للاسباب لتلك الحركات الجزئية حاصلة لقوى جسمانية فايضة عن تلك المجردات على اجرام
الافلاك

شبيهة بالقوى الحيوانية الفائضة عن نفوسنا الناطقة على ابداننا وقسم من القوى نفوسا جزئية منطبعة وتلك الجواهر نفوس ناطقة مفارقة والمشهور ان الفلكيات عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب لان المقصود منهما جلب المنافع ودفع المضار وهما محالان عليها لانهما تختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملايم الى حال غير ملايم ثم يرجع الى الحال الملايم فيلتذ وينتقم من محيل الحال فيغضب وانت خبير بان الفلكيات لا تنفعل ولا تتغير من حال الى حال وفيه نظر قال الرابع الى آخره اقول

البحث الرابع في تجرد النفوس الناطقة والمراد بتجردها كونها غير جسم ولا جسماني وهذا هو مذهب الحكماء ومذهب جمع من الاسلام من الاشاعرة ويدل على تجردها العقل والنقل لكن العقل في وجوه الاول هو ان العلم بالله تعالى وساير البسائط كالعقول غير منقسم والا اي وان كان منقسما فجزؤه ان كان علما بذلك المعلوم البسيط كان الجزء مساويا للكل في تمام حقيقته وهو محال وان لم يكن جزء منه علما بذلك البسيط فمجموع الاجزاء ان لم يستلزم امرا زائدا على الاجزاء فكذلك لانه يتعين ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هذا خلف وان استلزم المجموع امرا زائدا على الاجزاء فيعود الكلام في ذلك الزائد ويتسلسل فثبت ان العلم بالله غير منقسم فمحله ايضا غير منقسم لانه لو كان منقسما لزم انقسام العلم بالله لان الحال في المنقسم منقسم وقد بينا انه غير منقسم هذا خلف واذا ثبت ان محل العلم بالله غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم بناء على نفي الجوهر الفرد ثبت ان محل العلوم اعني العلم بالله والعلم بساير البسائط ليس بجسم ولا جسماني فيعبر عنه بالنفس لكون النفس محل العلوم فيلزم ان النفس ليست بجسم ولا جسماني وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل بالنقطة والوحدة وتوجيهه ان يقال سلمنا ان العلم بالله غير منقسم لكن لا نسلم ان محله غير منقسم قوله لان الحال في المنقسم منقسم قلنا لا نسلم ذلك فانه منقوض بالوحدة فانها قائمة بكل من جوهر في الكثرة وبالنقطة فانها قائمة بالخط المنقسم في الطول ولا يلزم من انقسام محلهما انقسامهما واجيب عنه بانقسام الجسم الا بما يساويه في الجهة ونوقض ايضا بان يقال لا نسلم ان العلم بالله غير منقسم قوله لانه لو كان منقسما فجزؤه ان كان علما به لزم تساوي الجزء والكل في تمام الماهية وهو محال قلنا لا نسلم لزوم ذلك فانه منقوض بالجسم فان الجسم الواحد ينقسم الى جسمين متساويين وبانه في الحقيقة واعلم انك اذا تاملت في النقوض الثلاثة فيه وجدت الترتيب الطبيعي ان يقدم الثالث على الاولين كما قررنا في الايضاح قال الثاني الى آخره اقول الوجه الثاني من الوجوه العقلية هو ان العاقل اعني النفس قد يدرك السواد والبياض معا لكونه حاكما بالتضاد بينهما فيحصل فيه

صورتهما فلو كان العاقل اي الحاكم جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض وهو محال ومنع هذا الوجه بان الحاصل في العاقل صورة السواد والبياض الخارجيين فلا يلزم ما ذكرتم وتوقف هذا الوجه ايضا بتصور هذا السواد وتصور هذا البياض فان المدرك لهما لكونهما جزئيين هو الجسم او الجسماني عند الحكماء ولا يحصل في النفس مع علم التضاد بينهما قال الثالث الى آخره اقول الوجه الثالث من الوجوه العقلية هو انه لو كان العاقل اعني النفس جسما او حالا في الجسم بان يكون حالا في عضو قلب او دماغ مثلا لزم ان تعقل ذلك العضو دائما او لا تعقله دائما لان التعقل اما بان يكون بمقارنة صورة المتعقل للمتعقل كما في الصورة الحالة في مادة ذلك العضو الذي حل فيه العاقل اي كونه في تعقل ذلك العضو ان يعقل ذلك العضو دائما لان تلك الصورة مقارنة للعاقل دائما وكافية في تعقله وان لم تكف تلك الصورة في تعقل ذلك العضو امتنع تعقله دائما لانه لو جاز تعقله دائما فاما بلزوم مقارنة صورة اخرى للعاقل في تلك الحال فيجتمع فيكون قد حصل في مادة واحدة صورتان متماثلتان وهو محال لان تغاير اشخاص نوع واحد انما يكون بتغاير المواد فشرط الامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة فثبت ما ذكرنا من الشرطية وهو ان العاقل لو كان جسما او حالا فيه لزم تعقل ذلك الجسم دائما او لا تعقله دائما والتالي باطل لانا نعقل عضوا ما ولا نعقل عن عضو ما فالملزوم وهو كون العاقل جسما او حالا فيه باطل وهو المطلوب وهذا الوجه ضعيف لان الصورة العقلية عرض ولا تماثل الجوهر الى الصورة الخارجية لذلك العضو فلا يلزم اجتماع المثلين واما لا نم ذلك اي انه لو كان تعقل ذلك الجسم بصورة لزم وايضا الصورة التي بها يعقل ذلك العضو والصورة الخارجية ~~للعضو~~ حالة في القوة العاقلة الحالة في العضو والصورة الخارجية للعضو حالة في مادته ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع قال الرابع الى آخره اقول الوجه الرابع من العقلية هو ان القوة العاقلة تقوى وتقدر على تعقل معقولات غير متناهية لانها تقدر على ادراك الاعداد وكذا ما لا نهاية لها وهو ظ ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك اي لا يقدر على ادراك معقولات غير متناهية لما سنذكره في باب الحشر والجزاء فالقوة العاقلة ليست من القوى الجسمانية وهو المط واعترض على هذا الوجه بان عدم تناهي المعقولات للقوة العاقلة ان عنيتم به ان القوة العاقلة لا تنتهي في الادراك الى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول آخر فالقوى الجسمانية ايضا كذلك لانها لا تنتهي الى متخيل الا وهي تقوى على تخيل متخيل آخر فبطل قولكم لا شيء من القوى الجسمانية كذلك وان عنيتم به

معقولات لا نهاية لها دفعة ومتى ثبت ذلك قولكم القوة العاقلة تقدر على معقولات غير متناهية قال

الادراكات الا اول الوجه الخامس من الوجوه العقلية مولد الادراكات الكلية كادراك طبيعة

الانسان وطبيعة الحيوان لو حلت في جسم لكون محلها مختصة بمقدار وشكل ووضع معين

لزم اختصاص تلك الادراكات بمقدار ووضع وشكل كذلك تبعا لمحلها ولا تكون تلك الادراكات صورا

مجردة لا قترانها بالمخصصات والكلية لانها حينئذ لا تكون منطبقة على الافراد التي لا تختص لما ذكر المقدار والشكل

والوضع فلا تكون المدرك بها مشتركا فيه متفق واعترض على هذا الوجه بان كلية الصورة عبارة عن انطباقها

على كل واحد من الاشخاص لا لانها مماثلة الاشخاص مجردة عن اللواحق الخارجية ولا نسلم ان تلك

الصورة اذا قرنت بمقدار وشكل ووضع معين بتبعية المحل لا تكون كلية لان من مطابقة لما به الاشخاص

لانها ليست مجردة وبان تجرد الصورة اعتبار ما على العوارض الخارجية دون العوارض العقلية فيكون الصورة

العقلية مجردا ولا نسلم ان كلها مجردة عن عوارض لها بسبب المحل لو كان فادها الاشتراك والالزام

بان نقول الادراك الكلي حالة في نفس جزئية فيكون جزئيا فثبت ان ما عرض لها بسبب المحل لا يقدح في

كليتها ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال قال اقول لما فرغ المصنف عن الشرح قال

واختلف الى اقول اختلف المنكرون للنفس فقال ابن الراوندي ان النفس المشار اليها

بقولنا انا جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد

في الورد وقيل انها قوى في الدماغ مبدأ للحس والحركة لجميع البدن وقيل انها قوى في

القلب عند الحس جميع البدن والافاعيل المخصوصة بها وقيل ان النفس هي ثلث قوى احدها

في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكيمة والقوة الثانية في القلب وهي النفس الغضبية وتسمى

قوى حيوانية والقوة الثالثة في الكبد وهي النفس النباتية والشهوانية وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة

اعني الدم والصفراء والبلغم والسوداء وقيل هي المزاج الحاصل لكل شخص من اشخاص الانسان

ومنهم من قال غير هذا ولسنا الآن في بيان تفصيل جميع المذاهب قال البحث اقول البحث

الخامس في حدوث النفس المليون لما ثبت ان ما سوى الواحد الواجب لذاته فهو محدث

والنفس ما سوى الواجب اتفقوا على حدوث النفس الا انهم اختلفوا فجوزوا حدوث النفس قبل حدوث

البدن لما ورد في الاخبار النبوية انه قال ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام لهذا

الخبر دال على حدوث

النفس قبل حدوث البدن ومنع حدوث النفس قبل حدوث البدن قوم لانه تعالى بعدما ذكر خلق البدن

وذكر اطواره ثم انشأناه خلقا آخر فان هذه الآية تدل على ان الخلق الآخر متأخر في الوجود عن البدن

والمراد بالخلق الآخر هو النفس فيكون حدوث النفس متأخرا عن حدوث البدن وخالف ارسطو

من قبله من الحكماء اولا طون فانه ذهب الى ان النفس قديمة والارسطاليس فانه ذهب الى ان النفس

حادثة وشرط حدوث النفس حدوث البدن واحتج على ذلك بان النفوس متحدة بالنوع والماهية

لانها لو اختلفت بالماهية لكانت مركبة لاشتراكها في كونها نفسا وامتيازها بما به الاختلاف

فلزم ان يكون كل نفس مركبا منهما وكل مركب جسم فكانت النفس جسما وهو محال فثبت ان النفوس

متحدة بالنوع والماهية واذا ثبت ذلك لزم ان يكون حادثة عند حدوث البدن لانها لو وجدت

قبل البدن لكانت واحدة غير متعددة لان تعدد افراد النوع المتفق انما يكون بالمادة كالموضوع والمادة للنفس

البدن ولا تعدد النفس قبل البدن فثبت ان النفوس لو وجدت قبل البدن لكانت واحدة

ثم اذا تعلقت بالبدن انقسمت والواحد كانت قبل التعلق بالبدن لكان نفس كل واحد

كل علومه عين نفس الاخر فيلزم ان يعلم كل واحد ما علمه الاخر وهو ليس كذلك وان لم تبق واحدة كانت

منقسمة والمجرد لا ينقسم فعلم بان النفس لو كانت قبل البدن يلزم احد من الامرين المحالين

فوجودها قبل البدن محال قول عاشد الاحتجاج بان المفهوم من كون النفس كونه مدبرا

للبدن وهذا المفهوم عرض بالنسبة الى ذات النفس فلا يلزم تركب النفوس من الشراكة في هذا المعنى

لان الاشتراك في العوارض لا يوجب التركيب في الماهية ولئن ان يكون النفوس مختلفة بتمام الماهية

كالفصلين فانهما مع اختلافهما في تمام الماهية يشتركان في الاختلاف الذي هو عارض لهما وان سلم تركب

النفوس فلا نسلم ان كل مركب جسم وكيف يكون كل مركب جسما والحال ان المجرد كالعقول

والنفوس عندكم مشاركة في الجوهرية ومخالفة في الماهية فيكون مركبا مع انها ليست باجسام وان سلم

ان النفوس متحدة بالماهية والنوع فانها لا تتعدد الا انه لم لا يكون منكرا الى غير النهاية فان قلت

يلزم التناسخ والتناسخ باطل قلت عندكم الوثوق في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس لانكم تستدلون

عليه على هذا الوجه وهو ان البدن شرط لحدوث النفس فالبدن اذا استكمل فاض عليه من واهب

الصور نفس لعموم الفيض ووجود الشرط وهو البدن فاذن وجب ان يحدث عند حدوث

كل بدن نفس

اعلم ان الاغذية الواردة على البدن يتولد منها في الكبد الاخلاط الاربعة ويتولد من لطيف
منها اي الاخلاط الروح ومن كثيفها الاعضاء فالروح جسم حار لطيف يتكون من الطف
اجزاء الاخلاط والى هذا التعريف اشار بقوله من الطف اجزاء الخ

يتصل به فلا يتصل به نفس اخرى والا فلكون الشخص الواحد ذا نفسين وهو باطل لان كل احد يجد
ذاته واحدا لا اثنين ولهذا امتنع اتصال نفسين ببدن اي امتنع التناسخ وهو ان يتصل نفس ببدن بعد
خرابه ببدن آخر لان حدوث ذلك البدن الآخر يحدث نفس اخرى يتصل به فاذا اتصل به
نفس البدن الموجود فيلزم ان يتصل ببدن نفسان وانه باطل لما عرفت فعلم بان ابطال التناسخ
مبني على القدم النفس فان اثبات حدوث النفس لم يتم ابطال التناسخ الى السادس
في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تصرفها فيه قال الحكماء النفس مجردة في ذاتها غير حالة في البدن ولا في جزء منه قبل
للبدن لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق وتحتاج في فعلها بالبدن متوقف كالآلة ولهذا انها
الحسية والعقلية على البدن لما علم من ان النفس في مبدأ امرها خالية عن العلوم ويحصل بعد
افتقارها الى الآلات والنفس متعلقة اولا بالروح المنبعث عن القلب اعني البخار المتكون
من الطف اجزاء الاغذية فيفيض من النفس الناطقة على ذلك الروح قوى تسري بسريان الروح
في الشرايين الى اجزاء البدن واعماقه فيسري من القوى الى كل عضو قوة تليق بذلك العضو ويكمل بها نفعه من
العضو الى تحصيل الغذاء ونحوه على ما بين في الحكمة الطبيعية كما هو مسطور في الكتب الطبية بتفاصيلها

قال وهي باسرها اي القوى التي يفيض على البدن باسرها ينقسم الى قوى مدركة والى قوى محركة والقوى
المدركة ينقسم الى قوى ظاهرة والى قوى باطنة اما القوى الظاهرة فهي الحواس الخمس الاول البصر
وادراك البصر للمبصرات انما يكون بسبب انعكاس صورة من المرئي الى الحدقة وبسبب انطباعها بتلك الصورة
لان من الحدقة يخرج شعاع على هيئة مخروط مفروض قاعدته على المرئي ورأسه عند الحدقة فيرى المرئي بحصول صورة
كما ينطبع صورة المرئي في جزء من الحدقة على هذا الوجه ترى الوتر اعظم من البعيد لكون تلك الزاوية
اكبر كما بين في موضعه وقيل الابصار يكون بواسطة اتصال شعاع مخروطي الشكل خارج من الحدقة الى المرئي
ومنع هذا القول بان الابصار لو كان بخروج الشعاع لتشوش الابصار بهبوب الرياح ضرورة تحرك الشعاع فيرى ما لا يرى
المقابل فترى غير ما اتصل به الشعاع والقول على العكس وفيه نظر فان شعاع الشمس لا يتشوش
بهبوب الرياح ضرورة ولانه ما ذكرتم المنع الثاني السمع وسبب ادراك السمع المسموعات وصول
الهواء المتموج الى الصماخ والسمع قوة مستودعة في العصب الذي في مقعر الصماخ الثالث
الشم وهو قوة مستودعة في زائدتين شبيهتين بحلمتي الثدي نابتتين من مقدم الدماغ وتدرك الروائح بوصول

الهواء المتكيف بالروائح الى مقدم الدماغ وقيل ادراك الروائح بسبب وصول الهواء المختلط بالاجزاء
المتحللة من ذي الرائحة ومنع هذا القول بان القدر اليسير من المسك لا يتحلل منه على التوالي
ما ينتشر الى مواضع يصل اليها الرائحة المنتشرة الرابع الذوق وهو قوة تنبث في العصب المفروش
على جرم اللسان وادراك الذوق للاشياء انما يكون بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق وبسبب وصول
المذوق الى العصب المذكور الخامس اللمس وهو قوة تنبث في جميع جلد البدن وادراك
اللمس للاشياء انما يكون بالمماسة والاتصال بالملموس قال واما الباطنة اقول واما القوى
الباطنة فخمس ايضا الاول من القوى الباطنة الحس المشترك وهو قوة تدرك صور المحسوسات
باسرها لانا نحكم بان هذا الذي له لون هو الذي له رائحة والحس الظاهر تتأدى صورها اليه فانا نحكم على هذا المحسوس
بانه ابيض طيب الرائحة حلو والحاكم لا محالة لا بد ان يحضره المحكوم عليه فلا بد من قوة تدرك صور
المحسوسات جميعا والا لما امكن الحكم بذلك وتلك القوة هو الحس المشترك لما ذكرنا ومحل هذه
القوة مقدم البطن الاول من الدماغ الثاني منها الخيال وهي قوة تحفظ صور المحسوسات بعد
غيبوبتها وهذه القوة غير الحس المشترك لان ادراك الصور غير حفظها ومحل الخيال مؤخر البطن الاول
في موضعها البطن الاول من الدماغ الثالث منها القوة الواهمة وهي قوة تدرك المعاني الجزئية
المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو وزعم البعض ان محلها مقدم البطن الاخير من الدماغ
وهو سهو لان محلها آخر البطن الاوسط بشهادة كتب الشيخ الرئيس الرابع منها الحافظة وهي قوة
تحفظ ما يدرك الوهم ومحل هذه القوة بزعم البعض مؤخر البطن الاخير وهو سهو ايضا لان محلها البطن
الاخير فليس في البطن الاخير قوة سوى هذه وقد علمت ان الشيخ الرئيس لم يلتفت منها القوة المتصرفة
وهي القوة التي من شأنها التحليل والتركيب بين الصور المأخوذة من الخيال تارة وبين المعاني المأخوذة
من الحافظة تارة اخرى كما نتصور انسانا عديم الرأس وهو التحليل وكما نتصور انسانا ذا رأسين وهو التركيب
وهذه القوة متصرفة ان استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها الوهم والمدركة والاستعمال انما هو
القوة بواسطة المدركات ومحلها الدودة التي في وسط الدماغ اعني مقدم البطن الاوسط
واسطة بين الصور والمعاني والدليل على اختصاص هذه المواضع اختلال الفعل بحلول الآفة
آفة بعضو من الاعضاء المذكورة اختل امر تلك القوة المختصة به فالمدرك للجزئيات هو النفس
انما تدرك الجزئيات

بواسطة تلك القوى وانطباع صور الجزئيات في هذه القوى لان النفس لما لم تتصورها ولم يتعلق بها احتاجت الى

كل منهما ... ايضا او تصورت النفس به لزم تغاير محل الجزئيات ... فيلزم انقسام النفس ومع

كمال ... والحركة الى ... قال واما القوى المحركة فتنقسم الى محركة اختيارية والى محركة

طبيعية اما المحركة الاختيارية فتنقسم الى قوة باعثة على الحركة وهي التي تحملها على طلب المنافع وتسمى

القوة الشهوانية او على دفع المضار وتسمى القوة الغضبية والى قوة محركة تحرك الاعضاء

بواسطة الاعصاب والرباطات ومبدأها ... في مبادي العضلات واما

القوى المحركة الطبيعية فهي المتصرفة في الغذاء اما لحفظ الشخص او لحفظ النوع والاولى القوة المتصرفة

في الغذاء لبقاء الشخص فهي ... القسم الاول الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي

ليخلف بدل ما يتحلل والقسم الثاني النامية وهي التي تزيد في اقطار البدن على تناسب طبيعي الى غاية

النشو والنما ... على تناسب طبيعي احترازا عن الاورام وقولنا الى غاية النشو احترازا عن السمن بعد سن

الوقوف والثانية اي المتصرفة في الغذاء لبقاء النوع ايضا قسمان الاول المولدة وهي التي تفصل

جزءا من الغذاء بعد الهضم الرابع ليصير مادة لشخص آخر والقسم الثاني المصورة وهي التي تحيل تلك المادة

في الرحم وتفيدها الصور والتخطيط وتفيدها القوى واعلم ان المغايرة للقوى ليس المولدة والمصورة

التي في رحم الام ويخدم هذه القوى الاربع اعني الغاذية والنامية والمولدة والمصورة قوى اربع اولها

اولها الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه اعني ما يصلح ان يصير جزءا من المغتذي وثانيها الهاضمة

وهي التي تغير الغذاء الى ما يصلح ان يكون جزءا من المغتذي بالفعل ... للهضم مراتب اربع المرتبة الاولى

عند المضغ لان الفم ... المرتبة الثانية في

المعدة ... المرتبة الثالثة في الكبد ... الكيلوس

اخلاطا هي الدم والصفراء والسوداء والبلغم المرتبة الرابعة في الاعضاء ... الغذاء

بالمزاج ... ذكر المص ... الشيخ الرئيس ... في القانون ان

الغذاء له اربع هضوم ... الاول في الفم ... عند المضغ ...

المعدة فاذا انهضم الغذاء في المعدة صار بواسطة المشروب غالبا ... بالكشك الثخين

ثم انه ... الكبد ... العروق ... في الكبد ...

فحدثت الاخلاط الاربعة ثم ان الدم ... العروق ... ثالثا والاغذية على الاعضاء ... بحسب

كل عضو ... هضم رابع فكلام ... عند المضغ والذي في المعدة ... كل منهما ... ايضا

اخل المص بالهضم الذي في العروق وهذا يدل على ان المص لم يكن له خبرة في علم الطب بل العلة

لم يطالع كتب الشيخ اصلا وثالثها الماسكة وهي التي تمسك المجذوب ريثما يفعل فيه الهاضمة ورابعها

الدافعة وهي التي تدفع الفضل المستغنى عنه ... الى ... الدافعة

من المعدة الى الامعاء ... الطبيعة الى المرارة والسوداء التي تدفعها الى الطحال قال

السابع اقول البحث السابع النفس لا تفنى بفناء البدن لما سبق في البحث الخامس من هذا

الفصل من النصوص الدالة على ذلك ولوجوه من الادلة احتج الحكماء على هذا المطلب بان النفس غير مادي

لما مر وكل ما يقبل العدم فهو مادي ... فالنفس لا تقبل العدم وقد سبق القول على ... في

هذا الدليل ... فلا حاجة الى الاعادة ثم الفلاسفة قالوا النفوس بعد المفارقة عن

البدن سعادتها وشقاوتها لان النفوس ان كانت عالمة بوجود الصانع ... وبفيضان

جوده ... صدور الموجودات عنه على وجه اشرف وبتقدسه ... النقايص ومع ذلك كانت

نقية عن الهيئات البدنية كالحرص والحسد والغضب ... من مذمومات العقل ...

وكانت متوجهة ... الجسمانية ... تلك النفوس ...

... الملائكة المكرمة والى ذلك

اشارة الكتاب الالهي بقوله ... الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون

فان الايمان هو العلم ... بالظلم هو ... عن الهيئات البدنية وان كانت النفس

جاهلة معتقدة للاباطيل ... بسبب ادراكها بتلك العلوم ... فيها ...

تلك المعارف الحقيقية ... حصول تلك المعارف ... البدن وقد

وتمنت العود الى الدنيا ... والى ذلك اشارة الكتاب الالهي حيث قال ...

بالتنازع ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين وان كانت النفوس ... البدن ...

واخلاقا ردية ... معتقدة للاباطيل ... بسبب ... الهيئات ...

تلك الهيئات ... التعذيب ... تلك الهيئات

طويلة

بزوال تلك الهيآت فيزول الشقاوة وقد اشار في الكتاب الالهي الى الشقاوة المخلدة والزايلة

بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لان الشرك هو الاعتقاد الباطل وما دون ذلك

هو الهيآت البدنية واعلم ان ما قالت الفلاسفة من السعادة والشقاوة الدائمة والزايلة وان

لم يقم عليها برهان قاطع لكنه مؤيد بكثير من الآيات كما ذكرنا ومؤيد باقاويل الانبياء فان دعوتهم

الى العلم بالله ووحدانيته وترك هيآت البدنية كما نقل عنهم جعلنا الله من السعداء الابرار وبعثنا في

زمرة الاخيار عنه وجوده

قال الكتاب الثاني في الالهيات وفيه ابواب

اقول الكتاب الثاني في الالهيات اي المباحث المتعلقة بالواجب جل ذكره وفي هذا الكتاب ابواب ثلثة لان الكلام اما في ذاته تعالى او في صفاته او في

افعاله فافرد لكل منها بابا الباب الاول في ذاته تعالى وانما قدم المباحث المتعلقة لذاته على غيرها رعاية

النظم الطبيعي وفي هذا الباب فصول الفصل الاول في العلم بوجوده تعالى وفي هذا الفصل مباحث البحث

الاول في ابطال الدور والتسلسل وانما قدم هذا البحث على غيره لكونه موقوفا عليه في اثبات الواجب الذي هو مقصود

في هذا الفصل اما ابطال الدور فلان صريح العقل جازم بما تقدم وجود المؤثر على وجود اثره ذلك العقل جازم

بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد الغير فلو اثر الشيء في شيء الذي هو سابق عليه لزم تقدم الشيء بالوجود على ما تقدم عليه

بالوجود ويلزم من ذلك تقدم وجود الشيء على نفسه بمرتبتين وهو باطل بالضرورة

قال واما التسلسل فيدل على بطلانه وجوه

الوجه الاول انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلنفرض جملتين احديهما من معلول معين والجملة الاخرى

من المعلول الذي قبله بالعلية فالجملة الثانية يكون ناقصة عن الجملة الاولى بمرتبة وفرضنا الجملتين متسلسلتين الى غير

النهاية فان استغرقت الجملة الثانية الجملة الاولى بان تنطبق التطبيق من الطرف المتناهي بان يكون في مقابلة

كل فرد من الجملة الاولى فرد من الجملة الثانية هكذا الى غير النهاية يلزم كون الناقص اعني الجملة الثانية مثل الزايد اعني

الجملة الاولى وهو محال وان لم يستغرق الجملة الثانية الجملة الاولى بان يوجد في الجملة الاولى فرد لا يكون من

الجملة الثانية شيء في مقابلته يلزم انقطاع الجملة الثانية والجملة الاولى تزيد عليها بمرتبة واحدة لان المفروض

ذلك فيكون الجملة الاولى ايضا متناهية لان الزايد على المتناهي بقدر متناه متناه وقد فرضناهما غير متناهيين هف

قال الثاني

اقول الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ابطال التسلسل هو انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فمجموع الممكنات

المتسلسلة محتاج الى كل واحد منها ضرورة احتياج المجموع الى كل واحد منها فيكون المجموع ممكنا ومحتاجا الى السبب

كما مر ان علة الاحتياج هي الامكان ولا يجوز ان يكون نفس المجموع لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولا لتقدمه على نفسه وانه مح ولا

الداخل

في المجموع لان العلة المستقلة للمجموع علة لكل واحد من افراده والداخل في المجموع يستحيل ان يكون كذلك لانه

لا يكون علة لنفسه ولا لعلته فلا يكون علة لكل واحد من الآحاد لان من جملته تلك الآحاد نفسه وعلته فلا يكون علة

مستقلة للمجموع فذلك السبب امر خارج عن المجموع والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا وهو المطلوب

لا يقال الحصر ممنوع لان المؤثر في المجموع هو الآحاد التي لا نهاية لها والآحاد التي لا نهاية لها ليست نفس المجموع

بناء على التوجيه لا ان التي غير كل من الآحاد وكبس داخلة ولا خارجة عنه لانا نقول ان اريد بذلك كل واحد

واحد لزم اجتماع مؤثرات على اثر واحد وهو محال وايضا يلزم التعدد بتكثر المؤثر واجلاء في ذلك وقد ابطلناه وفيه

الوجه تأمل وجهين لا اولا فلانا لا نسلم ان علة المجموع يجب ان يكون علة لجميع افراده حتى يلزم كون المؤثر في المجموع هو الداخل

فيه لجواز ان يستغنى البعض او حصوله بمؤثر آخر وايضا لا نسلم ان الخارج عن سلسلة الممكنات

حتى يكون واجبا لجواز ان يكون في الوجود سلاسل غير متناهية من العلل والمعلولات الى غير النهاية وجملتها ليس السلسلة

ولا يلزم ما ذكرتم وان سلم فلا يلزم ابطال التسلسل بل اثبات الواجب وانتم في ابطال التسلسل لا في ان اثباته

ولا يلزم مطلوبكم الذي انتم مقصدون لاثباته والجواب عن الاول ان العلة المستقلة للمجموع يجب ان يكون

علة لجميع آحاده لانه لو لم يكن علة لجميع آحاده فالذي يكون بعض الآحاد مستغنيا عن المؤثر فيلزم وجود الواجب

لان لا معنى بالواجب الا الموجود المستغني عن المؤثر وحاصلا هو المؤثر والمؤثر العلة المستقلة للمجموع علة

مستقلة لان العلة المستقلة للمجموع هي التي لو حصل منع ما عدا الغير لترتب المجموع عليه وهو ليس كذلك فلا يكون علة

مستقلة للمجموع وقد وجدناه لو لم نكن هذا خلف وعن الثاني بمنع المدعى وعن الثالث بان اثبات الواجب يستلزم

انتهاء السلسلة اليه لانه لو كان معلولا لعلة اخرى لكان ممكنا لا واجبا وحينئذ يلزم ابطال التسلسل وهو المدعى

قال الثالث

اقول البحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود ويدل على وجوده وجهان الاول انه لا شك في وجود ممكن

بحدوث الذوات او الصفات وثانيهما بامكانها والوجه الاول هو انه لا شك في وجود حادث ما ممكن

والا لكان كل الاجسام ثابتا معدوما قبل الآن وهو علم الواجب وان كان هو عالم كل موجود اما ممتنع

او ممكن لاستحالة وجود الممتنع وكل ممكن فله سبب لما مر من ان علة الاحتياج الى السبب هو الامكان

وذلك السبب لا بد وان يكون واجبا او منتهيا اليه والا لكان ممكنا غير منته الى الواجب فيلزم الدور

كان علة لعلته او علته الى غير النهاية فيلزم التسلسل وقد بينا بطلانهما والوجه الثاني

انه لا شك في وجود موجود فهو ان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا كان له سبب لما مر وذلك السبب اما واجب

ابتداء او بواسطة

والا لزم الدور او التسلسل بعين التقرير الذي مر في الوجه الاول وكلاهما باطل ولا تعارض حتى تندفع البرهان بان يقال

ما ذكرتم وان دل على وجوده لكن هنا ما ينفيه وهو انه لو كان موجودا واجبا لزاد وجوده على ماهيته لما

في صدور الكائنات من الادلة على انه فيكون وجوده معارضا لذاته فيحتاج في وجوده الى ذاته فيكون وجوده ممكنا فيكون

له سبب لا محالة اعني ذاته او ما هيته اي ما هية فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده ان كان السبب ملاوفيا

او ما لزم امكان ذاته ان كان السبب حيا بناء وكلاهما باطل لانا نقول انا قد بينا ان ذاته من حيث هي موجب لوجوده

بلا اعتبار وجود ولا اعتبار عدم فلا يلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده ولا امكان ذاته وفيه نظر قال

الثالث اي الامر الثالث في معرفة ذاته قد ذهب الحكماء الى ان الطاقة البشرية لا تفي لمعرفة ذاته تعالى

كما هو لانه غير متصور بالبداهة اتفاقا ولا قابل للتحديد لانتفاء التركيب في ذاته تعالى ولا جل انه تعالى

غير قابل للتحديد لما سئل موسى عليه السلام عن ذاته كما قال الله تعالى حكاية عن فرعون قال فرعون وما رب العالمين

اي ما حقيقته اجاب موسى بذكر خواصه وصفاته كما قال الله تعالى حكاية عن موسى في جواب فرعون قال رب السموات

والارض وما بينهما ان كنتم موقنين قال فرعون لمن حوله الا تستمعون اي ما تسمعون قوله فانا نسأل عن حقيقته

وهو يجيب بما هو غير مطابق له المعقول في جواب ما هو لحال الكلام المذكور لموسى بذكر صفة لله كما قال الله تعالى حكاية عنه

قال ربكم ورب آبائكم الاولين فلما رأى فرعون من موسى ان جوابه غير مطابق قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم

لمجنون فنسب موسى الى الجنون وكرر موسى صفات ابين مما ذكره في الجواب السابق كما قال الله تعالى حكاية عن موسى

في جوابه قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون اي هذا النوع ولا يمكن التحديد ان كنتم تعقلون لان البت

لا يمكن تحديده والرسم وان كان ممكنا لا يفيد معرفة الحقيقة كما هو مقرر في موضعه فلا يمكن معرفة حقيقته وخالف

الحكماء المتكلمون وهم احصر طرق معرفة حقيقته فيما ذكروا لجواز معرفة ذاته بالالهام او بخلق العلم الضروري او الرؤيا

والتصفية الباطنية والمتكلمون الزموا الحكماء بان حقيقته تعالى هو الوجود المجرد عن الماهية عندهم والوجود معلوم الحقيقة

فيكون الواجب معلوم الحقيقة وهذا الالزام غير وارد لانا لا نسلم ان وجوده الخاص معلوم بل المعلوم من حيث وجوده

قال الفصل الثاني اي الفصل الثاني في التنزيهات والمراد بها سلب ما يستحيل على الله تعالى لا الصفات

السلبية مطلقا فانها ليست بمناسبة للمقام لانه يجب ان يكون كل موجود غير صفة سلبية وهو كونه ليس في المكان الموجود

وفي هذا الفصل مباحث الاول ليس حقيقته لا مماثلة غيره من الحقائق كما لو ماثلت غيره ولا يشارك في الماهية

متميز عما عداها بمميز فالموجب لذلك المميز الذي به تمايز عن غيره ان كان ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح لكون حقيقته

فمماثلة لسائر الحقائق ولكانها ما اختص به ذاته غيرها وان كان الموجب غير ذاته فان كان ذاك الموجب

امرا ملاقيا لذاته اي صفة له عاد الكلام الى ذلك الموجب الملاقي وان الموجب له ان كان ذاته لزم الترجيح

بلا مرجح وان كان غيره فينتقل الكلام اليه فيلزم الدور والتسلسل وان كان ذلك الموجب امرا مباينا عنه انه

كان الواجب محتاجا في هويته وامتيازه الى سبب منفصل وكان ذاته ممكنا وانه محال لا يقال المرجح لان نقول

تلك الصفة المميزة لذاته تعالى عن سائر الحقائق تقتضي الاختصاص بذاته تعالى لا ذاته حتى يلزم الدور

او التسلسل ولا غيره حتى يلزم امكانه فان كالفصل فانه لذاته يختص بحصة النوع من الجنس مع تساوي سائر

الحصص في الماهية وكالعلة فانها لذاتها تختص بمعلول معين لا لامر آخر لانا نقول لا نجوز ذلك لان ذلك

الصفة محلولة لذاته تعالى فيكون متأخرة عن تعين العلة فلا تكون مقتضية لتعين العلة لاستحالة ان يكون

المتأخر عن الشيء مقتضيا لاكل الشيء كالجنس فانه لما كان متأخرا في الوجود عن الفصل لا يقتضي تعين الفصل

وكالمعلول فانه لما كان متأخرا في الوجود عن العلة لا يقتضي تعينها ولو جاز ذلك اي لو جاز ان يوجب ذاته

صفة يقتضي تلك الصفة الاختصاص مع كونه مساويا لسائر الذوات يلزم ان يتنافى لوازم الامثال الاختصاص

بعض الذوات بصفة يمتنع حصولها في البواقي لكن اللازم محال وكذا الملزوم قال قدماء الاولى

قال قدماء المتكلمين ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في كونه ذاتا بدليل الاول لان المعنى بالذات هو ما يصح

ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات فيكون ذاته تعالى مساويا لسائر الذوات

ان الوجود الدالة على الاشتراك الوجود بين الموجودات يدل على الاشتراك الذات بين الذوات ولا بأس بما ذكرنا

مفهوم الذات مشترك لوجوه الاول انا نجزم بذات الشيء مع الشك في انه ذاتا وشيئا او كونه جوهرا او عرضا او واجبا

فلو لم يكن الذات مشتركا بينهما لوجب ان يرتفع الترديد في كونه جوهرا او عرضا الترديد في كون الذات ذاتا

والثاني بطلان المقدم عنه والثالث انا نقسم الذات الى الواجب والممكن وحوزة التقسيم يجب ان يكون

مشتركا الثالث ان مفهوم مقابل الذات اعني العدم المطلق الذي لا تعلم ولا يخبر عنه واحد فلو لم يتحد

مفهوم الذات لبطل الحصر العقلي وهو ان الشيء اما ان يكون ذاتا او لا فعلم انه ذي الدليل ان ذاته تعالى

يساوي سائر الذوات في الذاتية وتخالف سائر الذوات بصفات اربع وجوب الوجود وثانيها القدرة التامة

وثالثها العلم التام وهذا مذهب الاكثرين وابو هاشم يخالف سائر الذوات بحالة خامسة

التي هي علة للاحوال الاربع اعني الوجوبية والحيية والعالمية والقادرية وتلك الحالة هي الالهية فلنا في الجواب

عن الادلة فلعل مفهوم الذات اعم مما يصح ان يعلم ويخبر عنه الذي اثبتم اشتراك الذوات فيه بكون
امرا عارضا لما صدق عليه من الذوات والاشتراك في العوارض لا يستلزم اشتراك المعروضات
وتماثلها في الماهية وايضا انه يجري بعينه في الوجوه الدالة على اشتراك الوجود فلك الكلام انه تعالى
نفس وجوده المشارك لوجود ما في مفهوم الوجود ويتميز عن وجود ما بتجرده عن الماهية وعدم الوجود العين
اعني الماهية ومن ثم سبق القول فيه باتفاق الوجود فلا حاجة الى الاعادة **قال الثالث اقول** البحث
الثالث في نفي الجسمية عنه تعالى ونفي الجهة عنه فنقول الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية
والمشبهة اما انه ليس بجسم فظاهر مما مر من ان كل جسم مركب ومحدث ولهذا لم يذكره بلا علة واما انه
ليس في جهة وحيز فلانه اما ان يكون منقسما فيكون الواجب جسما اذ لا نعني بالجسم سوى المتحيز المنقسم وكل
جسم مركب اما من الهيولى والصورة او من جواهر فردة وكل مركب محتاج لما سبق فيكون الواجب مركبا
وهذا خلف او لا يكون منقسما فيكون الواجب جزءا لا يتجزى اذ لا نعني بالجزء الا المتحيز الغير المنقسم وهو حقير
بالاتفاق اما عند نفاة الجزء فظاهر واما عند المتكلمين فلانه يلزم ان يكون اصغر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا الثاني انه لو كان في جهة لكان متناهي القدر لما سبق من تناهي الابعاد فتقدره بذلك القدر يكون ممكنا
محتاجا الى مخصص وموجد وفيه نظر **قال احتجوا اقول** احتج القائلون بكونه في جهة وحيز
بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول ان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين فرضا لا بد ان يكون
احدهما ساريا في الاخر كالجوهر والعرض القائم به الساري فيه او يكون مباينا عنه في الجهة كالسماء والارض
فانه سبحانه وتعالى ليس حالا للعالم حتى يكون العالم ساريا فيه ولا حالا في العالم حتى يكون ساريا في العالم فيكون
مباينا في الجهة فيكون الواجب في جهة وهو المطلوب الثاني ان الجسم يقتضي الجهة والحيز وليس ذلك الا
لكونه قائما بنفسه والله تعالى شارك الجسم في القيام بنفسه فيكون مشاركا للجسم في اقتضائه الحيز والجهة
فيكون في جهة وحيز لوجود المقتضي واما النقل فظواهر الايات المشعرة بالجهة كقوله يد الله فوق ايديهم
وكقوله الرحمن على العرش استوى وغيرهما من الايات الدالة على ذلك واجيب عن الدليل
الاول من الدليلين العقليين بمنع انحصار الحكم ان كل موجودين فرضا ينحصر فيما ذكرتم كيف ولم يقع النزاع
الا فيه وشهادة البديهة على ذلك ايضا ممنوعة لاختلاف العقلاء فيه ولو كان ذلك [illegible] جهة وحيز
بديهيا لما اختلف العقلاء فيه لعدم تحقق الاختلاف في البديهيات واجيب عن الدليل الثاني منهما انا

ان الجسم انما يقتضي الجهة والحيز لا لقيامه بذاته بل الجسم يقتضيهما لحقيقته المخصوصة ولا يشترك فيه الله ويلزم
ما ذكرتم ونجيب عن الايات المذكورة بانها وان دلت على الجهة والحيز لكنها لا تعارض
القواطع العقلية الا ان تقبل التاويل لما عرفت في صدر الكتاب من ان الادلة السمعية لا تعارض العقلية
لانها الاصل فاما ان نفوض علم تلك الايات الى الله كما هو مذهب السلف ولذلك يرون الوقف على الله في قوله وما يعلم
تاويله الا الله او نأول اولا كما ذكره المتأولون من ان المراد باليد القدرة وبالاستواء الاستيلاء
قال الثالث اقول البحث الثالث في نفي الاتحاد لبيان نفي بعضه ونفي حلوله في غيره اما الاول اي نفي الاتحاد فلانه
لو اتحد بغيره فان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد وان لم يبقيا موجودين لم يتحد ايضا لانه
ان عدم كل منهما ووجد ثالث فظ وان عدم احدهما وبقي الاخر فكذلك لان المعدوم لا يتحد بالموجود وفيه نظر لان المراد
نقيضه بعد الاتحاد ان بقيا موجودين او لا ثم ان بقيا موجودين ام لا فان كان الاول فهما اثنان لا واحد
قلنا لا نم ذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان تشخص كل منهما باقيا وهو ممنوع او ان تشخص كل منهما باق لم لا يجوز ان تشخصهما
غير باق ولا يلزم من ذلك عدم كل منهما ووجود ثالث
وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ماهية كل منهما باقية ومنع السؤال [illegible] والاولى [illegible] على [illegible]
سمع منه الكلام في بعض تصانيفه واما الثاني اي نفي الحلول فلان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل
التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى لا يعقل في الواجب وحكي القول بالاتحاد والحلول
عن النصارى فانهم ذهبوا الى حلول الله تعالى في المسيح واتحاده به وعن بعض المتصوفة ايضا فانهم ذهبوا الى حلوله
في العارفين الواصلين واتحاده بهم فان ارادوا بالحلول والاتحاد ما ذكرنا بان فساده وان ارادوا غيره فلا بد
من تصوره اولا حتى يمكن التصديق به اثباتا ونفيا **قال الرابع اقول** البحث الرابع
في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى اعلم ان صفات الباري تعالى منقسمة الى اضافات لا وجود لها في الخارج كتعلق
علمه بالمعلومات وتعلق قدرته بالمقدورات وتعلق ارادته بالمرادات وهي متغيرة [illegible] لا تحقيق عنده والى
امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة فانها صفات حقيقية لكن يلزمها اضافة كما عرفت وفيما ذكره
نظر فان تعلق علمه وقدرته وارادته لكونه نسبة ليس من صفاته تعالى بل من الاضافات لانه بصفات
الحقيقية والاولى ان يقال صفاته اما اضافات محضة كالاولية والاخرية او حقيقية عارية عن الاضافات
كالحيوة والسمع او حقيقية يلزمها اضافة كالعلم والقدرة والارادة والتغير في الصفات الاضافية في الاضافات

الحقيقية جاز زوال الصفات الحقيقية سواء كانت ذات اضافة ام لا في قدمه لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية لنا انه
على عدم جواز التغير فيها وجوه اربعة الاول ان تغير صفاته الحقيقية يوجب انفعال ذاته لكونه موضوعا للتغير
في انفعال والثاني ضروري وفيه نظر لانه ان اريد بالانفعال تبدل صفاته الحقيقية فاللازم لاستحالته لان النزاع
لم يقع الا فيه وان اريد به غيره فلا بد من افادة تصوره لينظر فيه الثاني ان صفاته الحقيقية مما يجب اتصافه تعالى
بها لكونها صفات كمال وكل ما يجب اتصافه به فهو صفة كمال وفاقا لامتناع اتصافه بصفة النقيصة فصفاته الحقيقية
صفات كمال فلو زال واحدة عنها لكان ذاته ناقصا وهو محال وفيه نظر لانه انما يلزم نقصان ذاته ان
لو لم يتصف بصفة كمالية تكون بدلها وهو ممنوع قال الثالث اقول الوجه الثالث انه لو جاز ان يتبدل
صفاته الحقيقية لصح اتصافه بمحدث ضرورة ولو صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه بالمحدث لم يزل لانه لو قبل ذاته
صفة محدثة لكان ذلك القبول من لوازم ذاته ومستندا الى قابلية لانها لا انه اثر من لوازم ذاته لو كان من
الحوادث لاحتاج الى قابلية لانها فثبت الى قابلية لها ونقل الكلام الى قابلية تلك القابلية بل تعين
التسلسل والحوادث باطل وفيها التسلسل فعلم ان تلك القابلية لها لا يحتاج لذاته او مستندة الى قابلية لازمة فلا ينفك
تلك القابلية عن ذاته فيصح الاتصاف بتلك الصفة بكونها ازلية وصحة الاتصاف اعني القابلية متوقفة على صحة وجود الصفة
توقف النسبة على المنسوب اليه لكون القابلية نسبة بين القابل والمقبول والنسبة انما تتحقق بعد وجود المنتسبين
وصحة وجود النسبة تستلزم صحة وجود المنتسبين فيصح وجود الحادث ازلا وهو محال فثبت لهذا الدليل ان كل
ازلي لا يتصف بالحوادث بعكس النقيض الى قولنا كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا فلو كان الله تعالى
متصفا بالحوادث لم يكن ازليا لكنه ازلي فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب واعلم انه لا حاجة لتلقي لما هذا العكس
بل لما ثبت ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث فيجعله كبرى لقولنا الله تعالى ازلي ينتج انه تعالى لا يتصف بالحوادث وهو المطلوب
قال والرابع اقول هذا هو الوجه الرابع من الوجوه الاربعة الدالة على انه تعالى لا يجوز ان يتصف بالحوادث وذلك المقتضي
لتلك الصفة الحادثة ان كان ذاته تعالى او شيئا من لوازمه فانه لكان مقتضيا له في وقت دون آخر ولو كان كذلك
لزم ترجيح احد الجانبين على الآخر من غير مرجح وانه محال وان كان صفاته فيجري فيتسلسل الكلام الى المقتضي ذلك الوصف
ولزم التسلسل وان كان المقتضي لذلك الوصف شيئا غيره لزم احتياجه في صفاته كان الواجب محتاجا الى صفة تلك
السبب المنفصل وكل واحد منها الافتقار محال فلا يجوز اتصافه تعالى بالحوادث وهو المطلوب ولقائل ان يقول انه
لا ينفعل عن غيره ضرورة قالوا ان تكون المقتضي لتلك الصفة امرا منفصلا لكن لا يجوز ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل

منهما مشروطا بانتفاء الصفة الاخرى او تكون كل واحدة من تلك الصفات مختصة بوقت وحال دون صفة الاخرى
لتعلق ارادته بتلك الصفة في ذلك الوقت والحال او يكون منع الصفة خلفا ولا الصفة الزائلة فتكون الاولى
شرطا اي يكون ذاته دائما متصفا بصفة كمالية من غير افتقاره الى السبب منفصل وفوقه والامكان الاتصاف بما
الى القوم اشار الى الجواب بسؤال مقدر وتوجيه السؤال ان يقال لما كانت الصفة الحادثة مما يمتنع اتصاف الذات به
فيجب اتصافه الازلي والثاني باطل فالمقدم مثله والجواب ان امكان الاتصاف بتلك الصفة لما توقف على
امكانها وامكانها مشروط بانقضاء الصفة التي قبلها او بوقت معين وذلك معتبر لم يمكن الاتصاف قبل امكان
تلك الصفة فلا يجب اتصافه قبل ذلك الوقت فضلا عن الازل فلا يلزم ما ذكر ثم قال احتجوا اقول احتج القائلون
بجواز اتصاف ذاته تعالى بالحوادث على مطلوبهم بوجهين الاول انه تعالى في الازل لم يكن فاعلا لوجود العالم لان العالم
حادث لما مر فلا يكون موجودا ولو لم يكن موجودا لم يكن ذاته تعالى فاعلا له فلا ان وجد الفاعل بالصفة الفاعلية
بعد حدوث الفعل ثم صار في لا يزال فاعلا له فالفاعلية صفة له حادثة فيكون تعالى متصفا بالصفة الحادثة
وهو المطلوب الثاني ان صفات الله القديمة يمتنع قيامها بذاته تعالى وفاقا والا لكان القديم ليست الا تلك الصفات صفات
ومعاني حادثة قيامها بالذات المتصفة بها وليس للعدم ما لكن الصحة تابعة لان صحة الاتصاف بالعدم لي
لانه تتحقق للامور العدمية والعدم لكونه عبارة عن نفي الاولية امر عدمي والامور العدمية لا تتصف بان تكون
جزءا من المقتضي للامور الوجودية والصفات الحادثة مشاركة للصفات القديمة في كونها صفات
ومعاني فتكون مشاركة لها في المقتضي لصحة اتصاف الذات بها فيصح قيامها بذاته تعالى وهو المطلوب والجواب عن
الوجه الاول بان التغير انما هو في الاضافة والتعلق لا في نفس الصفة لان كونه فاعلا للعالم اضافة وتعلق
عرض له بعد ان لم يكن عارضا له وعن الوجه الثاني بان المفهوم من الصفات القديمة حقايقها المخصوصة
بها وهي لم تكن مشاركة بينها وبين الصفات الحادثة ولعل القديم والحادث انما يشتركان في نفي الاولية
بذاته او الحدوث لم يكن ذلك قادحا ما ذكرتم قال الخامس اقول البحث الخامس في نفي الاعراض
المحسوسة عنه تعالى اجمع العقلاء على انه تعالى غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروائح وغير ملتذ باللذات
الحسية فان هذه الامور المذكورة تابعة للمزاج والمزاج لا يحصل الا في الجسم واما اللذة العقلية فقد جوزها الحكماء
وقالوا الذي يتصور كمالا فانه يفرح به ولا شك ان كماله اعظم الكمالات فلا يبعد ان يكون ملتذا به
النفعلات اقول الفصل الثالث في التوحيد احتج الحكماء على ان الواجب واحد بان وجوب الوجود نفس ذاته
لانه لو لا لكان

ممكنا لاحتياج الى الذات ويلزم من امكان الوجوب امكان الواجب كما عرفت فلو شارك في الوجوب غيره لامتاز
الواجب عن ذلك الغير بالتعين لان المشترك في تمام الماهية انما يمتاز بالتعين فيلزم تركب الواجب
من الوجوب والتعين وانه محال واعلم ان هذا الدليل على ما قرره المصنف فان دليل على التوحيد ليس في ذلك بل يلزم
على ذلك هو ان علة تعين واجب الوجود ان كان ماهيته فلا واجب وجوده غيره ولذلك كان غيره كان الواجب
محتاجا في تعينه الى غيره وانه محال وهذا اظهر واقوى مما ذكره المصنف لان الامتياز بالتعين لا يوجب التركيب في نفس
الماهية واتفق المتكلمون على توحيد الواجب بحجج الاول انا لو فرضنا الهين للمحتوت المكنات بالنسبة اليهما
على السوية فيكون كل واحد منهما فاذا اعلى جميع المكنات لان المصنف القادرية لما كانت في كل واحد منهما لوازم
الذات وكانت نسبة القادرية الى جميع المكنات على السوية فيكون كل واحد منهما تاما في المؤثرية في جميع المكنات
وح وجب ان لا يوجد شيء من المكنات لانه ان وجد شيء منها فلا يخلو من ان يكون المؤثر احدهما دون الآخر او كل
واحد منهما والاول باطل لان ذلك الممكن لما استوت نسبته اليهما فوقوعه باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح
والثاني ايضا باطل لامتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد واعلم ان من الحجة تدل على امتناع الهين
قادرين على جميع المكنات لا على امتناع الهين مطلقا الثاني انا لو فرضنا الهين فان اراد احدهما حركة جسم في الاخر
لا يخلو اما ان يمكن لآخر ارادة سكونه فلنوض وقوع ذلك الارادتين ويحصل مرادهما فيلزم اجتماع النقيضين او لا يحصل مراد كل واحد منهما
فيلزم ارتفاع النقيضين ولا يتم وان حصل مراد احدهما دون الاخر يلزم عجز الآخر الذي لم يحصل مراده وهو ايضا باطل
وان لم يمكن تعلق ارادة سكونه فيكون الثاني عاجزا لانه ارادة السكون ارادة الآخر فيلزم عجزه لان العاجز هو الذي ان شاء
فعل وان شاء ترك كما عرفت والعاجز لا يكون الها قال قلت يريد لم شاء واحد الا ان يكون ارادة
احدهما مانعة عن ارادة الآخر بل ان كلاهما يريد لم الاصلح ولا يكون الا واحدا وقت كون الفعل
اصلح في نفسه مبني على القول بالحسن والقبح العقليين وهو باطل بما سبق ومن الحجة الثانية تسمى دليل
التمانع وانت تعلم ان هذا الدليل انما يدل على نفي الهين قادرين على جميع المكنات والاعتراض لا يدل عليه
نفي مطلقا ولا خلاف في دليل الحكماء فانه اعم ماخذا كما بينا وجوز الفعل في التوحيد بالدليل النقلي لكونه
لا يمكن الامر الى اجماع ما ثبت بدلائل العقل ووحدانية الله ثبت بالادلة لم تتوقف على التوحيد ولانه المجمع على
اعلى التوحيد فلا يتوقف اثبات التوحيد **قال** الباب الثالث **اقول** الباب الثالث في صفات الله تعالى الثبوتية
النبوتية وفي هذا الباب فصلان الاول في الصفات التي يتوقف عليها افعاله اولا وفيه مباحث فالفرد لكل

القسمين فصلا الفعل الاول في الصفات التي يتوقف عليها افعاله وفي هذا الفعل مباحث
البحث الاول في القدرة اتفق المتكلمين على انه تعالى قادر وفاعل بالاختيار بمعنى انه ان شاء فعل وان شاء
ترك بحجب الدواعي المختلفة لانه تعالى لو كان موجبا بالذات فان لم يتوقف تاثيره في العالم على شرط حادث
لزم قدم العالم لانه تعالى ان لا يتوقف على شرط اصلا وهو قديم والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة او يتوقف
على شرط قديم وهو ايضا كذلك لانه يلزم من قدمه قدم الشرط قدم الاثر فيلزم قدم العالم وان توقف
تاثيره في العالم على شرط حادث فاما ان يتوقف على وجود ذلك الشرط الحادث او على التسلسل وعليه فان توقف
على وجوده كان الكلام في حدوث الشرط كالكلام في حدوث العالم فيلزم ان يكون متوقفا لوجود شرط آخر حادث
وهكذا القول في حدوث شرط الشرط فيلزم اجتماع وجود امور متسلسلة لا نهاية لها لاحتياج كل شرط الى شرط
آخر متعاقبة الى غير النهاية وهو محال وان توقف على ارتفاعه فوجود ذلك الشرط ايضا يكون موقوفا على عدم حادث
آخر قبله وهكذا الى غير النهاية فيلزم التوالي لحوادث متعاقبة لا اول لها وهو ايضا باطل اذ حدثنا من الحوادث
الى زمان الطوفان لو اطبق ما مضى من الحوادث الى يومنا هذا فان لم يكن في المجموع الثاني حادث لا يكون بازائه
في المجموع الاول حادث لم يكن الثاني ازيد لتساوي الزائد والناقص ضرورة وانه محال وان كان في المجموع
الاول حادث انقطع المجموع الاول ضرورة والمجموع الثاني زائد على المجموع الاول بقدر متناه فهو ايضا
الذي وجدت من زمان الطوفان الى يومنا هذا فيكون المجموع الثاني ايضا متناهيا لان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه وقد
فرض غير متناه هذا خلف **قال** وفيه **اقول** قيل على هذا الدليل انا لا نسلم ان المؤثر في العالم لو كان موجبا ولم يتوقف تاثيره
على شرط حادث يلزم قدم العالم وانما يلزم ذلك ان لو امكن وجود العالم ازلا لم يتخلف عنه لامتناع وجوده ازلا
لما بيناه ولكن لان صحة وجود الاثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر فكذلك يعتبر فيه امكان الاثر فلذلك تخلف العالم عنه ازلا
قلت في الجواب عنه انكم انما ابطلتم وجود العالم في الازل بانه لا يجوز ان يكون متحركا دائما ولا ساكنا فيجوز
ان يوجد ازلا في وجود العالم ساكنا في الازل من الموجب لم يكن ممتنعا ولعل هذا الموجب في ما ذكرنا في ابطال
كون العالم محالا في الازل لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده بقدر يوم فيه لم يصر بذلك ازليا لمكان يجب ان يوجد
قبل لم يوجد لان العلة قائمة والمانع وهو الازلية منتفية والثاني تام ايضا وقيل عليه ايضا ان العلم بالتعين الاولي
لا يعني قدم العالم واجتماع الحوادث الغير المتناهية في الوجود ممكن لانه لا استحالة القسم الثالث وهو على القول بحوادث
لا اول لها ... ... موقوف على وجود ما قاد ... ... وانما هو وصف للموجود

62

فيختار وجوده لعدم الفعل في هذا الايجاب كونه قادرا بالمعنى المذكور فان امكان الفعل والترك منه حاصل بالاعتبار القدرة وجب
لعدم تمام الداعي بسبب الارادة فلا منافاة وان لم يكن بالارادة ماخوذة معه فيختار انه لو وجد الفعل لما والترك واية الا يمكن
ترجيحا بلا مرجح لان المرجح لوقوع احدهما الارادة المتعلقة به قال الثاني اقول الوجه الخامس من الوجوه التي تمسك بها المخالف
للقول بكونه قادرا هو ان المؤثر لو كان قادرا وجب ان لا يثبت مقدوره لان مقدور القادر لا بد وان يتميز عن
غيره لان القادر عليه يقصد به دون الغير فيتوقف على تميز المقدور في نفسه عن غيره لان المقصود لا بد ان يتميز
عن غيره لاستحالة قصد ما لا يتميز في نفسه وتميز المقدور متوقف على ثبوته لان كل متميز ثابت فان تعلق قدرة
القادر بالمقدور موقوف على ثبوت المقدور في نفسه فلو كان ثبوت المقدور لاجل تعلق القدرة به لزم الدور والتوقف
اولا هذا الدليل مع الايجاب اي لو صح ما ذكرتم يلزم ان لا يكون المؤثر موجبا ايضا لان ايجاب الفعل منه متوقف
على تميز الفعل في نفسه لكونه نسبة بين الفعل والموجب فيتوقف على ثبوته فلو كان ثبوت الفعل لاجل ايجابه
منه يلزم الدور وثانيا بان لا نسلم ان الاثر ثابت في الخارج بان اليقين انما هو ان القادر له اي للقادر
بمعنى الدليل مع الايجاب لكن لا يلزم الدور لان تميز المقدور يتوقف على ثبوته في الخارج بل يتوقف على ثبوته
في علم القادر ولا يلزم الدور قال الثالث اقول الوجه الثالث هو ان تعلق قدرة القادر بالاثر
حال وجوده او عدمه والحاصل في الوجود حال حصول الوجود واجب والمقابل اي الحاصل في العدم حال حصول
العدم له ممتنع والوجوب والامتناع ينافيان المكنة فانتفت مكنة القادر في الحالين واجيب بان المكنة والاقتدار
على المعدوم في الحال ليس بالنسبة الى وجوده في الحال حتى يمتنع بل المكنة حاصلة في الحال من الجانبين والاستقبال
وليس ذلك ممتنعا وان اردنا ان يكون هذا الجواب حاصل التوجيه قلت انا نختار ان المقدور معدوم
حال العدم ممتنع قلنا ان اردتم يكون ممتنعا امتناعه في الحال فمسلم لكن لا ينافي تمكين القادر من ايجاده في الاستقبال
فممنوع ولو قال في الجواب عن هذا الوجه المكنة حاصلة في الحال بالنظر الى ان المقدور مع عدم الاتصاف بما هو عليه
من وجود او عدم وتوجيهه ان يقال انا نختار ان المقدور معدوم قوله والمعدوم حال العدم ممتنع قلنا ما هو عليه ممتنع ممنوع
وان اردتم به انه في ذاته مع قيد العدم ممتنع فمسلم ولكن ذلك لا ينافي امكانه في ذاته في نفسه ولو تعدد اعلنه الحقي
فيه ان القادر له ان يوجد لكن المقدور لا يمكن يوجد مع قيد العدم كان محالا قال الرابع اقول الوجه الرابع
سوالكم في رتبة القادر ما هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وذلك انما يتحقق لو كان الترك فعلا مقدورا
وليس كذلك لان الترك نفي محض لا فرق بين قولنا لم يكن موثرا وبين قولنا اثر تاثيرا عدميا وعدم مستمر لان قولنا

ولهذا الكلام بالازلية في وجود كونه مختارا في موجود فلا توصف الا بما هو شانه التنقصان وتوفيق هذا الكلام بانه ان كان الواجب عين حقيقة
في الوجود حتى مع ارتباطه الكائنات بحيث ان يقال ان الدفع الثاني لم يحصل زائدا ما كان الدفع الثاني للمشرق
وزمان الدفع الثاني للغرب نافيا عن ان الدفع الثاني للشمس قبل عليه سلمنا ان موثر العالم قادر لكن لم لا يجوز
واجب لم لا يجوز ان يكون موجدا العالم ويختار اذ ما اوجد العالم على سبيل الاختيار ولو فرض ان الوجوب
على سبيل الايجاب قلنا الجواب عنه ما ذكرتم من برهان الوحدة لانه لا يكون ما سوى الواحد الواجب كل
ما سوى الواحد الواجب ممكن لما مر في برهان التوحيد وكل ممكن مفتقر الى موثر لما بينا وكل مفتقر الى موثر محدث لانه لا بد
الموثر فيه بالاحداث لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فتعين ان يكون ذلك التاثير اما حال الحدوث
او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر فاذا ثبت ذلك لم يكن ذلك الواجب موجبا لانه لو كان
معلولا للموجب لان معلول الموجب قديم لما مر في بحث القدم فيكون معلولا للقادر فيكون الواجب قادرا وهو المطلوب
يعرف بالتامل قال واحتج اقول احتج المخالف في كونه قادرا بوجوه اربعة الاول ان المؤثر في العالم ان استجمع
جميع الشرائط المعتبرة في موثريته ايجابا كان او سلبا وجب الاثر لانه لو لم يجب الاثر لجاز تركه عند حصول تلك الشرائط ولا شك
انه يجوز منه الفعل ايضا فكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وانه محال وان لم يستجمع جميع الشرائط امتنع منه الفعل
لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط والجواب ان المؤثر المستجمع بجميع جهات الموثرية لم لا يجوز ان يكون
مصدر الفعل تارة والترك اخرى قوله لو كان كذلك لزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم لاستحالة ذلك من القادر فان
القادر هو الذي يرجح احد مقدوريه المتساويين على الاخر بلا مرجح كان الجائع يختار احد الرغيفين المتماثلين بالنسبة
اليه من كل الوجوه بلا مرجح والهارب من السبع يسلك احد السبيلين المتساويين بالنسبة اليه بلا مرجح وقوله ليس
ذلك لنا قوله يستعمل اشارة الى جواب سوال مقدر وتقرير السوال ان يقال لو جاز الترجيح من غير مرجح لجاز حدوث
حالات بلا سبب اصلا لانه لا فرق بينهما والجواب ان ذلك ممتنع لو كان عند الترجيح ليس الترجيح الصادر عن القادر بلا مرجح
كحدوث حادث بلا سبب لصلاحية اشياء عليه فان البداهة شاهدة بالفرق بينهما لانا لا نسلم باستناع حدوث
حادث بلا سبب اصلا لانه خلاف صدور الترجيح عن القادر لاحد المتساويين على الاخر بلا مرجح فان البداهة العقل لا تجزم بامتناعه
كيف وقد بينا وقوعه والحق ان ارادة القادر مرجحة فليس ذلك ترجيحا بلا مرجح اما ثانيا بان الموثر مستجمع شرائط
الممكنة حتى لا يمتنع عنه الفعل ووجود الفعل موقوف على تعلق الارادة حتى لا يلزم الترجيح بلا مرجح والتوجيه نحو ذلك ان يقال
ان اردتم باستجماع الشرائط ان يكون الموثر القادر ماخوذا مع الارادة اي الداعية التي ترجح احد مقدوريه على الاخر

انه بقي على العدم الاصلي ولهذا كان العدم الحالي عين ما كان لم يكن مقدورا لان تحصيل الحاصل محال لا يقال ان نفيا محضا
لا يكون فعلا واجيب بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل اي يكف عنه لا ان يفعل الترك الذي هو امر
عدمي فلا يلزم ما ذكرتم **قال** ومنها **اقول** هذا فرع على كونه تعالى قادرا فهو ان الله تعالى قادر على جميع الممكنات لان الموجب
للمقدورية هو ذاته تعالى ونسبة ذاته الى جميع الممكنات على السواء فلو لم يكن على السواء لكان لاجل انه اختصاص
ببعض المقدورات دون بعض فيحتاج ذاته الى مخصص وانه محال والمقتضي للمقدورية هو الامكان لان الوجوب
والامتناع ينافيان المقدورية والامكان مشترك بين جميع الممكنات فيكون الله تعالى قادرا على جميع الممكنات
وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نسلم ان نسبة ذاته تعالى الى جميع الممكنات على السواء لم لا يجوز ان يقتضي ذاته
تعلق قدرته ببعض الممكنات دون بعض سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان المقدورية صفة ثبوتية حتى يحتاج الى مخصص
سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون الامكان كل ما يصح مقابل ما لحقيقة لا لامكان ما يصح لغيره فلا يكون جميع الممكنات مشتركة
في مصحح المقدورية وقالت الفلاسفة انه تعالى واحد ولا يصدر عنه الا الواحد فلا يكون مقدوره جميع الممكنات وقد سبق
القول عليه في نفي العلل والمعلولات وقالت المجوس مدبر هذا العالم الذي تحت فلك القمر والمؤثر
في الحوادث هو الافلاك والكواكب واوضاعها لما يشاهد من ترتيب الاحوال مرتبطة بتغيرات
احوال الكواكب كحال الليل والنهار والفصول وغيرها والجواب بان ما ذكرتم من ترتب تغيرات الاحوال
على تغيرات احوال الكواكب هو الدوران لا يفيد القطع بعلية المدار للدائر لتحقق العلية في الامور
المتضايفة فان الاول مما يترتب على الاخر مع انه ليس احدهما علة للاخر وتخلفها عنه ايضا في جزء العلة
وشرط العلة ولازم العلة فان المعلول قد يترتب على جزء العلة وشرطها ولازمها وجودا وعدما مع انا
نقطع بان جزء العلة وشرطها ولازمها ليس بعلة للمعلول وفيه نظر فان من شرط دلالة الدوران
على العلية ان لا يقطع بعدم العلية بالتخلف وما ذكر من صور النقوض فان جميعها مما يقطع بعدم العلية
فيها والثلاثة الاخر مما يقطع فيها بالتخلف ايضا وقالت الثنوية انه تعالى لا يقدر على الشر لانه لو كان موجدا للشر
لكان شريرا وهو باطل والايراد ان الفاعل لو كان خيرا وشرا معا وانه تعالى واجب عنه ما يلزم كونه تعالى
شريرا مع موصلا وهو ممنوع قوله فيصير الشر وقال النظام انه لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة
لانه لو صدر القبيح عنه فان لم يعلم قبح ذلك الفعل يلزم الجهل وان علم فمحتاج اليه لان الاقدام على
القبيح مع غرض لا يليق به فمن غنى عن الجهل والحاجة فامتنع صدور القبيح عنه ولا يكون مقدورا له لان من شرط

المقدورية صحة وجوده منه وجوابه انه لا قبح بالنسبة اليه فانه تعالى مالك يفعل ما يشاء وان سلم ان القبيح قبيح مطلقا
لا يصدر عنه لكن المانع من الصدور حاصل اليه على انه لا يكون له داعية الى فعل القبيح لما ذكرتم لا الى القدرة زائلة
على مع انه لو حصل له داعية الى الفعل يحول الداعي الى الترك لا يمكن من الفعل فان البلخي انه تعالى لا يقدر
على مثل فعل العبد لان فعل العبد اما طاعة او سفه اي معصية او عبث اي فعل لا غاية له كاللعب وكل ذلك
على الله تعالى محال والجواب بان هذه الامور المذكورة اعتبارات عارضة لنفس الفعل من حيث هو صادر
عن العبد بالنسبة اليه وذلك الفعل حركة او سكون ولهذا كان كذلك فلم لا يجوز ان الله تعالى قادر
على مثل ذلك الفعل وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم انه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد لان
المقدور من شانه ان يوجد عند توفر دواعي القادر عليه وان يبقى على العدم عند توفر صارفه فلو كان
مقدور العبد مقدورا لله تعالى فلو اراده الله وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الدواعي ولا وقوعه لتحقق
الصارف وهو محال والجواب عنه بانا لا نسلم انه لو اراده الله ووقع الكراهة من العبد لزم وقوعه لتحقق الدواعي
ولا وقوعه لتحقق الصارف ~~وهو محال الجواب عنه بانا لا نسلم انه~~ وانما يلزم ان لو كان العبد لا يقع الا بالم
يتعلق به ارادة اخرى غير ارادة العبد مستقلة بالايجاد وهو ارادة الله تعالى فلم لا يجوز ان يكون كذلك **قال**
الثالث **اقول** المبحث الثاني انه تعالى عالم ويدل عليه الحجج الاربعة الاول انه تعالى فاعل مختار لما مر والفاعل المختار
هو الذي يقصد الى ما يوجده فلو لم يكن متصورا معلوما له امتنع توجه قصده اليه لان القصد الى المعلوم ولذلك
مقدور معلوم له يكون هو تعالى عالما به فيكون عالما وهو المطلوب الثاني انه تعالى فعل افعالا محكمة متقنة ولانها مرتبة عجيبة واحكام لان من تامل احوال المخلوقات وتفكر في منافع الاعضاء وغيرها
وحركة الافلاك والكواكب وجد كانها علم بالضرورة حكمة مبدعها وكل مبدع حكيم فهو عالم لانا نعلم بالضرورة ان جميع
ذلك لا يصدر عمن لا علم له به وقوله ما ترى من العجائب انما هو لتنبيه الى الجواب عن سؤال مقدر وتقرير السؤال
ان يقال لو دل كون الفعل متقنا على علم فاعله لوجب ان يكون النحل عالمة بافعالها لان فعل النحل محكمة متقنة
محكمة غاية الاحكام وهو بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الحكم التي لا يعرفها الا المهندس مع انا نقطع
بانها لا علم لها بشيء منها والجواب عنه ان ما نرى من عجائب افعال الحيوانات فهو من افعاله تعالى اثباتها على
تلك الافعال الهامه لتلك الحيوانات بان خلق العلم بتلك الافعال فيها ويؤيده ما ورد في الكتاب الالهي
حيث قال ربك واوحى الى النحل الآية الثالث انه تعالى عالم لان ذاته تعالى هو مجردة عن المادة وتوابعها

وما يتعلق بها

حاصل لذاته فيكون الله تعالى عالما بذاته لان العلم عبارة عن حضور ماهية مجردة وهويته المجردة مبدأ لجميع الموجودات
لما مر من انه تعالى قادر على كل المقدورات وح فيكون الله تعالى عالما بالمبدأ لجميع الموجودات والعالم بالمبدأ عالم
بذي المبدأ لان من علم ذاته علم كونه مبدأ للغير لانه من تتمة العلم بذاته ولو علم كونه مبدأ للغير علم الغير
لان العلم بكونه مبدأ للغير يتضمن العلم بالغير واذا ثبت ذلك فيكون الله تعالى عالما بجميع الموجودات وهو المطلوب
وفيه نظر لان عندكم ليس العلم عبارة عن حضور ماهية مجردة بل عن حضور ... لا يستحيل ان يعلم ذاته
لاستحالة حلول الشيء في نفسه سلمناه لكن لا نسلم ان العالم بالمبدأ عالم بذي المبدأ وما ذكرتموه لبيانه
وهو ان من علم ذاته علم كونه مبدأ للغير ممنوع قال الرابع انه اقول الوجه الرابع هو انه تعالى عالم بذاته وبغيره من المجردات
لانه تعالى مجرد عن المادة وما يتعلق بها وهو لان كل مجرد يجب ان يعقل ذاته وسائرها لان كل مجرد يصح ان يعقل
وحده وكل ما يصح ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع غيره وكل مجرد يمكن ان يعقل مع غيره فكل مجرد يمكن ان يعقل
مع غيره فيكون حقيقة المجرد مقارنة لذلك الغير لان التعقل يستدعي حضور ماهية المعقول في العاقل واذا صح معقوليته
مع الغير يكون ماهيته وماهية الغير حاصلة في العاقل ولا نعني بالمقارنة سوى ذلك وصحة مطلق المقارنة اعني مقارنة
المجرد والمعقول غيره غير مشروطة بكون حقيقة المجرد في العقل بل وقد تقارنه في الخارج ايضا لان صحة مطلق المقا
لو كانت مشروطة بكون حقيقة المجرد في العقل يلزم اشتراط الشيء بنفسه لان كونها في العقل عبارة عن مقارنتها
للعقل والشيء لا يكون شرطا لنفسه ولا لما هو اخص منه من المقارنة مشروطة بكونها في العقل لان يكون في الخارج
من المقارنة فيصح على ذلك المعقول ان يقترن بماهية الموجودة في الخارج بالماهية المعقولة ولا نعني بالتعقل الا الاقتران
الماهيات المعقولة بالماهية الموجودة في الخارج فيصح عليه ان يعقل غيره من الماهيات المعقولة وكل من يعقل
غيره امكنه ان يعقل كون ذاته عاقلا لذلك الغير واذا امكن تعقل كونه عاقلا لذاته لاندراج تعقل الذات في تعقل
كونه عاقلا للغير فكل مجرد يصح ان يعقل ذاته وغيره وكل ما صح للمجرد وجب حصوله له بالفعل لان القوة من
لواحق المادة لا سيما في حق الله تعالى فانه واجب الوجود من جميع جهاته ولا يكون له جهة بالقوة فاذا ثبت ان كل
مجرد عاقل لذاته ولغيره من المجردات هو المطلوب وفيه نظر لانا لا نسلم ان كل مجرد يصح ان يعقل وحده بل
ربما يكون بعض المجردات ممتنعا من ان يعقل سلمناه لكن لم قلتم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح
ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح ان يعقل الا مع تعقله ولئن سلمناه لكن لا نسلم ان كل
ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون معقولا مع سائر ما عداه ... عليه ان كل مجرد يصح ان يعقل

هذا الفرق ضعيف لان الماهية سواء كانت مركبة او بسيطة لا تغاير نفسها

كل الاشياء سلمناه لكن لا نسلم ان صحة مطلق المقارنة ليست مشروطة بكونها في العقل قوله لان كونها في العقل
عبارة عن مقارنتها للعقل ولو كانت مشروطة يلزم اشتراط الشيء بنفسه قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان مقارنة احد
المعقولين للآخر في العقل غير مقارنته للعقل الاولى مشروطة بالثانية فلا يلزم اشتراط الشيء بنفسه
سلمناه لكن لا نسلم ان كل ما صح للمجرد وجب حصوله والا لزم ان القوة من لواحق المادة لا بد من دليل
الوجوه الاخيرة التي احتج بها الثالث والرابع معظم الحكماء في هذا المطلب وفيها نظر كما عرفت قال احتج اقول
احتج المخالف للمتكلمين بكونه تعالى عالما بوجوه ثلثة الاول انه تعالى لا يعقل شيئا لانه لو عقل شيئا لعقل ذاته
لان ذاته يعقل انه عقل ذلك الشيء لما ذكرتم في تقرير ذلك يكون عاقلا لذاته ايضا لما ذكرتم ولا يعقل ذاته
لذاته ح لان التعقل ان كان عبارة عن نسبة بين العاقل والمعقول فيستحيل ان يعقل الشيء ذاته
لاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه لان النسبة بين الشيئين يقتضي مغايرة المنتسب والمنتسب اليه وان كان
عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فكذلك لاستحالة حلول الشيء في نفسه وتوقفه والاولى هذا الوجه بتصور
الانسان نفسه لو صح ما ذكرتم من استحالة تعقل الشيء نفسه لكنه غير مستحيل فبطل ما ذكرتم ثم اجيب
عن اصل هذا الوجه بان علمه تعالى بنفسه صفة قائمة بذاته متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك يقتضي التغاير علمه وذاته
لا التغاير الشيء نفسه وفيه نظر لانه تعالى لو كان عالما فعلمه لا يكون غير ذاته لما سنذكر في النوع الثاني وصفة فالمه
بذاته لا يزيد لذاته فيكون ... وقد سبق الجواب عنه في بحث العلل والمعلولات
الثالث انه تعالى ليس عالما لان العلم اما ان يكون صفة كمال او لم يكن فان كان صفة كمال لكان الموصوف به ناقصا
لذاته مستكملا بغيره انما بصفة العلم وانه مح وان لم يكن صفة كمال بل صفة نقصان وجب تنزيهه تعالى عنه
اجماعا لانه تعالى يستحيل ان يتصف بصفة النقص والجواب بانه صفة كمال ولا يلزم منه كون الموصوف
ناقصا لذاته لان كمال صفة العلم انما هو لكونها صفة لذاته لا لان ذاته يكمل لاتصافه بالعلم الصفة وهو جواب
لطيف في غاية اللطافة قال هذا اقول هذا الشروع في ان عالم النوع يكون عالما النوع الاول هو انه تعالى عالم بجميع
المعلومات كليا كان او جزئيا انه عالم بالكليات على الوجه الكلي وعالم بالجزئيات على الوجه الجزئي لان الموجب لتعلق
ذاته تعالى ونسبة ذاته الى جميع المعلومات على السواء فلو لم يكن على السواء لكان لذاته تعالى اختصاص ببعض المعلومات
دون بعض فيحتاج ذاته في ذلك الى مخصص وانه مح ولما كان نسبة ذاته الى جميع المعلومات على السواء فاما
اوجب في البعض الآخر ... وانه كونه عالما ببعض المعلومات كما اوجب في البعض الآخر الباقي من المعلومات
كونه عالما به والا لم يكن

نسبة ذاته الى جميع المعلومات ثابتة وهذا النظر الاول المذكور في كونه قادرا كاملا للقدرة

وقيل انه لا يعلم الجزئيات في الوجه الكلي مثل ان يعلم ان كسوفا جزئيا يعرض للقمر عند كونه في اول الحمل ثم ربما وقع هذا الكسوف ولم يكن عند العاقل الملاحظة بانه وقع ام لا وكان يعلمه في كل ثابتا قبل الكسوف ومعه

وبعده ومنهم من اول الملاسفة وعللوا ذلك بانه لو علم الجزئيات في الوجه الجزئي المتغير الزماني كما لو علم وجود

زيد الآن في الدار فعند تغير المعلوم بان يخرج منها ان بقي علمه بوجوده فيها في الدار يلزم الجهل وان لم يبق وتجدد العلم

بل انتفى وحصل العلم بخروجه منها يلزم التغير في صفاته وكلاهما محال على تعالى والجواب عنه ان اريد ثم ببقاء

العلم عند تغير المعلوم بقاء الصفة فنختار ان الصفة باقية وهو يلزم الجهل قلنا لا نم وانما يلزم ان لو بقي تعلقه

واضافتها الى المعلوم الاول وان اريد به بقاء الاضافة بالمعلوم الاول والتعلق به فنختار انه لم يبق قوله

يلزم التغير في صفاته قلنا لا نم وانما يلزم ان لو لم يكن صفة فالحاصل انه عند تغير المعلوم يتغير اضافة العلم

الى المعلوم وتعلقه به لا يتغير العلم ولا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته وقيل انه لا يعلم ما لا يتناهى لوجهين

الاول ان ما لا يتناهى ليس بمتميز عن غيره لان كل ما هو متميز عن غيره فغيره خارج عنه فلا يكون غير متناه والمعلوم

له متميز عن غيره فما لا يتناهى ليس بمعلوم له وهو المطلوب الثاني ان ما لا يتناهى يستلزم علوما لا نهاية لها لان

العلم بكل معلوم مغاير للعلم بمعلوم آخر فلو كان المعلوم لا نهاية لها فيكون في ذاته موجودات لا نهاية لها وانه مح

وللجواب عن الاول ان المعلوم كل واحد من الامور الغير المتناهية وكل واحد منها متميز ومعلوم وتوجيهه

ان يقال ان اردتم بقولكم ما لا يتناهى غير متميز ان كل واحد من آحاده غير متميز فممنوع وان اردتم انها لا يتناهى

من حيث هي لا يتناهى غير متميز فمسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يتناهى من كونه ما لا يتناهى غير معلوم لان كل واحد من

آحاده الغير المتناهية غير معلوم فلا ينافي غرضنا وعن الثاني ان العلم القائم بذاته صفة واحدة ولا نهاية

في التعلق المتعلق كما في جنس انه علم صفة واحدة قائمة بذاته تعرض لها تعلقات غير متناهية وهذا ليس بمحال

كما في القدرة قال النوع الثاني اقول النوع الثاني انه عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة فانه عندهم عالم بذاته

خلافا للمتكلمين فانهم قالوا انه عالم وقادر واثبتوا ان الله علما عبارة عن صور المعلومات الحاصلة بذاته لا يلزم الكثرة في ذاته وكذا قدرته

اي انه قادر بقدرة مغايرة لذاته وهذا بعد ما اتفق المعترضة ان الكل ان علمه وقدرته زائد على ذاته وبيان

الاول ان البديهة تفرق بين قولنا ذاته ذاته وبين قولنا ذاته عالم قادر فان الاول غير مفيد

لكونه كلاما غير تام والثاني مفيد فلو كان العلم والقدرة عين ذاته لم يكن بينهما فرق وهذا الفرق ضعيف فانه لكن

يوجب تغاير الاعتبار لا التغاير الحقيقي لكن ان العلم اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي سماها ابو

الجبائي وابو هاشم الجبائي عالمية وان الصفة بمعنى تلك الاضافة وهي مذهب اكثر الاشاعرة وانه عبارة عن صور

المعلومات القائمة بانفسها وهي المثل الافلاطونية او عبارة عن صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب

جمهور الحكماء واياما كان فالعلم غير ذاته تعالى وسوق قوله وفساد الخاطر سبق ذكر المشار الى الجواب سوال مقدر

وتقرير السوال ان نقول تفاسير العلم غير منحصر فيما ذكر لان من جملة تفاسيره ما ذهب اليه المشاؤون من الحكماء

تلك الصور بذاته وهي لا يلزم تغاير العلم بذاته والجواب عنه ان فساده قد سبق ذكره قال النوع الثالث

اقول النوع الثالث في الصفات انه تعالى مخالف للقول بكونه تعالى عالما وقادرا بعلم وقدرة زائدين على ذاته هو موهوم اربعة الاول ان

لا يجوز ان يقوم بذاته صفة لانه لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضيا للكل لان صفته بلا ريب يكون ممكنة

لافتقارها الى الذات والواجب بالذات لا امتناع كون صفته معلولة المنفصل فلو كان ذاته مقتضيا للكل

الصفة ولا نسلم ان قابل الشيء لا يتصف بها فيكون ذاته فاعلا وقابلا معا للكل الصفة وهو مح فثبت بانه لا يجوز

قيام صفة بذاته تعالى لو كان كذلك والكل العلم والقدرة صفتين زائدتين على ذاته فاثبت به وهو المطلوب قلنا

قد سبق جوابه في بحث العلل والمعلولات والوجه الثاني انه لا يجوز ان يقوم بذاته صفة وقدرة بيان الملازمة

انه لو قام بذاته صفة فان كانت تلك الصفة قديمة لزم تعدد القدماء والقول بلزوم كثرة القدماء

كفر بالاجماع الا ترى انه كفر النصارى بتثليثهم وهو اثباتهم ثلاثة قدماء وهم الاقانيم الثلاثة اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن

وهي الكلمة اعني العلم واقنوم روح القدس وهو الحيوة ومنع الثلاثة والصفات الجوهرية اي الذات والعلم

انصفت لهذه الخواص الثلث من الجوهرية ولا كان المثبت للقدماء الثلاثة كافرا فالمثبت للثمانية

فما ثمانية كما هو مذهب بعض المتكلمين او ثمان كما هو مذهب الحنفية وابن المتكلمين

ايضا وهي الثمانية المشهورة والثاني انها التركيب في ذاته لان ذاته يشاركها الصفة في القدم وتمتاز

عن الصفة بخصوصية فيلزم التركيب مما به المشاركة وما به الممايزة وهو مح هذا اذا كانت الصفة قديمة وان كانت

حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وقد ابطلناه والدليل على قيام صفة بذاته انه لم يكن العلم والقدرة

صفتين قائمتين بذاته وهو المطلوب والجواب عن لزوم الكفر الاول انا لا نسلم انه كفر القول بقدم الصفة وكونه لا يلزم الا القول

بالصفات القديمة والقول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة فان قلت لو لم يكن

القول بالصفات القديمة كفرا لما كفر الله النصارى بانهم اثبتوا الاقانيم الثلاثة التي هي صفات قديمة قلت

النصارى

لاهوتي وهو العلم وناسوتي وهو الجسد

وتقابل بان انتقال الاعراض

وان سموا ما اثبتوه من الاقانيم الثلثة صفات فلا الا انهم قايلون بكونها ذوات وليست في الجهة لانهم قالوا بانتقال
اقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى عليه السلام لان اليعقوبية منهم قالوا ان اقنوم الكلمة نزل من السماء وتجسد
بروح القدس وصار انسانا هو المسيح وهو اقنوم من اقنومين اقنوم لاهوتي واقنوم ناسوتي فالمستقل
بالانتقال والتحول هو الذوات لما عرفت من امتناع انتقال الاعراض فيعلم بانهم قايلون بالذوات القديمة
فلهذا كفرهم الله تعالى بقوله والنصارى الى قوله هو الذات تكون لتسارع الى جواب سؤال مقدر كانه قيل فاما
ومن لزوم الحال ما بين القدم لا بعده لانه جار في الاولى ما لا يلزم التركيب من الاشتراك فيه لان الاشتراك
في الاعلام لا يقتضي التركيب لما عرفت في صدر الكتاب الاول قال الثالث في اقول الوجه الثالث هو لنسب ما لم يمتنع
عالميته وقادريته واجبة لامتناع زوالها فلا يجوز تعليلها بالعلم والقدرة لان الواجب لا يكون معلولا ولا يكون عالميته
بسبب العلم وقادريته بسبب القدرة وهو المطلوب والجواب بان عالميته واجبة بالعلم والعلم ايضا واجب
لاقتضاء الذات له لان عالميته واجبة كذا انها تحتاج يمتنع التعليل وكذا الكلام في القادرية فانها ايضا واجبة
بالقدرة الواجبة بالذات الوجه الرابع هو انه لو لا علمه وقدرته على ذاته لا احتاج ذاته في كونه عالما وقادرا
الى الغير لان العلم والقدرة كما يحتاجان الى العالم والقادر فكذلك يحتاجان الى المعلوم والمقدور والمعلوم
والمقدور غيره فيلزم ان يكون ذاته محتاجا في صفاته الحقيقية الى الغير وهو محال والجواب بان ذاته لا يقتضي
صفتين موجبتين للتعلقات العلمية والقادرية اي العلم يقتضي التعلق بالمعلوم والقدرة تقتضي التعلق بالمقدور
فان اردتم بالاحتياج انها تقتضي الغير فهذا ممنوع اي لا نسلم انه تقتضي الصفة التعلق بالمعلوم والمقدور فلا يلزم
الاستحالة وان اردتم غير هذا المعنى فبينوه حتى ننظر فيه ونحكم عليه بالصحة والفساد قال الثالث في اقول
البحث الثالث في انه تعالى حي اتفق الجمهور على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى حيوته فذهب الحكماء وابو الحسين البصري
الى ان حيوته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة وذهب الباقون من المتكلمين الى ان حيوته عبارة عن
صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي هذه الصحة ويدل على ان الحيوة عبارة عن الصفة الموجبة لهذه الصحة
وهو ان ذاته مساوية لسائر الذوات في الذاتية فلو لم يكن الحيوة عبارة عن الصفة المذكورة لكان اختصاصه
بانه يصح العلم دون غيره يقتضي ترجيحا بلا مرجح وانه محال وذكر الامام المصنف الالهي الاجل رحمه الله تعالى
ان تعلم ان الحيوة وهذا الدليل يقتضي اتصافه تعالى بتلك الصفة وهو التقضي لئن تعلل بوجوه ما ذكرتم
الاستدلال بانه يلزم ان يكون حصول تلك الصفة لذاته تعالى من الحي حشو وطلب صفة لا يعقل ما ذكرتم

من لزوم الترجيح بلا مرجح

ويلزم التسلسل وبينبغي ما ذكروه من الدليل بان في ذلك انما يلزم ان لو كان ذاته تعالى مساويا لسائر الذوات وهو ممنوع
بل ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات لذاته ممتازة عنها بنفسها واذا كان كذلك فذاته المخصوص كاف في تخصيصه بصحة
العلم واقتضائه لتلك الصحة من غير احتياج الى مخصص قال الرابع في اقول البحث الرابع في ارادته تعالى اتفق
الجمهور وتطابق العقلاء على انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى ارادته فقال الحكماء ارادته عبارة عن علمه المحيط
بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبان صدور هذه
الموجودات عنه على هذه الكيفية واحسن الصدور عنه حتى يكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد
وطلب ويسمون هذا العلم عناية وفسر الارادة ابو الحسين البصري بعلمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية
الى الايجاد والنجار وفسر الارادة بامر عدمي وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مكره وفسر الكعبي الارادة بعلمه تعالى
في افعال نفسه وبامره في افعال غيره اي الارادة في افعال نفسه عبارة عن علمه بها وارادته لافعال غيره
امره بها وقال اصحابنا اي الاشاعرة وابو علي وابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الارادة صفة حقيقية
زائدة على ذاته مغايرة لصفتي العلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض ودليلنا على هذا المطلوب هو ان
تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل دون بعض وتخصيص بعضها بالتقديم والتاخير بان يقع البعض في زمان
سابق على زمان الاخر لا بد له من مخصص لان نسبة جميع المقدورات الى ذاته على السوية ونسبة الازمنة الى جميع
المقدورات على السوية لتساوي اجزاء الزمان في الماهية فلو لم يكن تخصيص يوجب تخصيص الايجاد لبعض الحوادث
بوقت دون وقت لزم الترجيح بلا مرجح فعلم بانه لا بد من مخصص وذلك المخصص ليس هو نفس العلم لان العلم متعلق
بالمعلوم على ما هو عليه في نفسه فيكون تابعا للمعلوم والتابع الذي يستحيل ان يكون مستتبعا وليس هو القدرة
ايضا لوجه الاول ان القدرة شانها الايجاد والتاثير وذلك لا يقتضي الاختصاص بمقدور دون مقدور ووقت
دون وقت بل نسبتها الى جميع المقدورات والاوقات على السوية وهذا فلا تخصص ايضا بسبب القدرة فاذن
لا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها اختص بعض المقدورات بالوجود في اوقاتها المختصة بها وتلك الصفة
هي الارادة الثاني ان شان القدرة التاثير والايجاد وشان الارادة الترجيح والموجد من حيث هو موجد غير
المرجح من حيث هو مرجح لان الايجاد يتوقف على الترجيح والموقوف غير الموقوف عليه والقدرة غير الارادة وهو المراد
قال لا يقال في اقول لا يقال على هذا الدليل لم لا يجوز ان يكون المخصص لتخصيص الحوادث باوقاتها المعينة هو كون
الامكان وجود كل حادث مخصوصا بوقت معين بل يمتنع وجود تلك الحوادث في غير تلك الاوقات ويكون فيها ولذا
اختص كل حادث

بوقت معين او يكون المخصص بعض وجوه كل حادث مشروطا باتصال فلكي فما لم يحصل ذلك الاتصال لم يحصل
ذلك الحادث او يكون علمه تعالى في الازل بحدوث كل حادث في ذلك الوقت المختص به يرجح حدوث الحادث في
الوقت المعين دون سائر الاوقات لان خلاف معلومه تعالى محال او علمه تعالى بما في حدوث كل حادث في الوقت
المختص به من المصلحة الخاصة يرجحه لان خلاف الاصلح قبيح بناء على قاعدة رعاية الاصلح واجبة عليه تعالى قلنا نتوقف
لانا نقول اما الجواب على النقض الاول فبان المخصص لا يجوز ان يكون امكان وجود كل حادث في الوقت المعين
لانه لو كان كذلك لكان كل حادث ممتنعا قبل ذلك الوقت المعين لانه لو كان كذلك لكان كل حادث ممتنعا قبل
ذلك الوقت ثم صار ممكنا وهو باطل بالبديهة لا يقال لو جاز ذلك لجاز ان يصير الواجب ممتنعا عن
الوقت وفيه نظر وعن الثاني ان المخصص لا يجوز ان يكون الاتصالات والحركات والاوضاع الفلكية لانه لو كان
كذلك فالكلام في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع ايضا كالكلام في سائر الحوادث فانا نقول لا بد لوقوعه من
الاتصالات من مخصص وذلك لان الافلاك لبساطتها كما امكن ان يتحرك على هذا الوجه بان يتحرك الفلك
الاعلى منها من المشرق الى المغرب والباقية بالعكس كذلك امكن ان يتحرك على خلاف هذا الوجه بان
يتحرك الفلك الاعلى من المغرب الى المشرق والباقية بالعكس مثلا وكما امكن حركة فلك البروج بحيث
يكون منطقة البروج من الدائرة امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة دائرة غيرها بان يتحرك مثلا من الجنوب
الى الشمال وكما امكن وقوع كوكب معين في جانب معين من ذلك الكرة امكن ان يكون في جانب غير ذلك الجانب
الذي هو فيه بان يكون الكوكب الذي هو الآن شماليا عن منطقة البروج جنوبيا عنه ولا يكون محلا للتخصيص لان
المحتاج الى المخصص لا يجوز ان يكون مخصصا وفيه نظر وعن الثالث ان المخصص لا يجوز ان يكون علمه تعالى في الازل
بحدوث كل حادث في وقته لان العلم بان الشيء سيوجد في الوقت الفلاني انما يتعلق بذلك الشيء لو كان
ذلك الشيء بحيث سيوجد في ذلك الوقت اي لو كان وجوده بحيث يتحقق بذلك الوقت فمع الحيثية اي كونه بحيث
يتحقق وجوده بذلك الوقت يكون سابقة على العلم بوجود ذلك الشيء في ذلك الوقت ولا يكون من الحيثية اي كونه
بحيث يتحقق وجوده بذلك الوقت يستفاد من علمه تعالى والا لكان علمه تعالى سابقا على ما هو متاخر عنه فلزم الدور
وعن الرابع بان المخصص لا يجوز ان يكون علمه تعالى بمصلحة حدوث الحادث في الوقت المعين ان لو وجب عليه رعاية
الاصلح لكن رعاية الاصلح غير واجبة عليه على ما سنذكره في البحث الرابع من الباب الثالث
ثم المخالف للغرض ... يريد بان ارادته تعالى لو تعلقت بشيء لغرض لكان مستكملا بذلك
الغرض الذي

هو غيره ولو كان كذلك لكان الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا بالغير وهو محال وان لم يكن لغرض كان ترجيحا بلا مرجح
وهو محال ايضا وهذا الشق من الترديد محذوف هنا ومذكور في المصباح ولعل الحذف من الناسخ فان الاحتياج
بدونه واه جدا واجيب عنه بان تعلق ارادته تعالى بالمراد لذاتها لا لغرض وتوجيهه لا يقال لم لا يجوز ان يريد لا لغرض
قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم ذلك وانما يلزم ان لو لم تكن ارادته موجبة للتعلق بالجائز لكن التعلق لذاته وهو ممنوع
قال ... اقول ... على القول بكونه تعالى مريدا فقالوا ارادته غير حادثة عند الاشاعرة وقالت المعتزلة
صفة ارادته قائمة بذاتها وحادثة لا في محل لانه لو كانت في محل فاما ان يكون ذلك المحل ذاته تعالى او غيره والاول باطل لامتناع كونه تعالى
محلا للحوادث والثاني ايضا كذلك لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره وقالت الكرامية ارادته تعالى صفة حادثة قائمة بذاته
لجواز كونه تعالى محلا للحوادث عندهم لنا على كون ارادته غير محدثة وجهان الاول ان ارادته لو كانت محدثة لافتقر حدوثها
كل محدث موقوف على تعلق الارادة اتفاقا فلو كانت ارادته تعالى محدثة لاحتاجت الى ارادة اخرى ونقل الكلام
الى تلك الارادة ولزم التسلسل الوجه الثاني ان ارادته تعالى لو كانت حادثة فان كانت قائمة بنفسها لا في محل كما هو مذهب
المعتزلة فباطل لان قيام الصفة بنفسها غير معقول ... او كونه غير معقول لكان حصول
ذاته بارادته تخصيصا بلا مخصص لان نسبة الارادة الى جميع الذوات على السواء وكونها لا في محل ...
لا يصلح ان يكون مخصصا للارادة الى ... ولو كانت قائمة بذاته كما هو مذهب الكرامية فباطل لان
قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى ممتنع لما سبق في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى قال الفصل الثاني اقول الفصل الثاني في
بقية الصفات الثبوتية اعني التي لا يتوقف افعاله عليها وفي هذا الفصل مباحث الاول في السمع والبصر ولنا
الحجج السمعية على انه تعالى سميع بصير اي اتصافه تعالى بهاتين الصفتين كقوله تعالى انه هو السميع البصير ونحوه من الآيات الدالة عليهما
وليس في العقل ما يعرف تلك الحجج عن ظواهرها اي لم يتم دليل عقلي على امتناع اتصافه بهاتين الصفتين حتى تصرف
تلك الحجج عن ظواهرها كما في المتشابهات فيجب الاقرار بها ولم يبطل الحجج ثبت مدلولها واذا ثبت مدلولها اعني السمع
والبصر فيكون الله تعالى عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثهما لان المقتضي لهاتين الصفتين ذاته تعالى ونسبتها الى
الجميع بالسوية كما عرفت في العلم والقدرة وكونه عالما بالمسموعات والمبصرات هو المعنى بكونه سميعا وبصيرا
فثبت اتصافه تعالى بهاتين الصفتين وهو المطلوب ولنا ... على هذا المطلب بدليل وتقريره ان تعالى انه تعالى حي ... وكل حي
لم يتصف بالسمع والبصر يكون ناقصا لصحة اتصاف كل حي بهما فلو لم يتصف الله تعالى بهما لكان ناقصا
كل حي بهما فلو لم يتصف الله تعالى بهما لكان ناقصا وهو محال هذا الدليل اقناعي لان هذا الدليل متوقف على مقدمة
لصدق بهما الى كل حي ...

لانه ان لم يتصف بالسمع
اتصف بالصمم وان لم يتصف
بالبصر اتصف بالعمى
من صفات النقص فيجب
تنزيه ذاته تعالى عنهما

ان نتصف بهما واثباتهما ان عدم الحي لهما نقص وللمخالف ان يمنعهما اولا فلما لا يجوز ان يقول اللازم ان كل حي يصح ان يتصف بهما
فان اكثر الهوام والنمل لا سمع لها والعقرب والخلد لا بصر لها ولا نسلم ان عدم اتصاف الحي بما يصح اتصافه به نقص فان الجسم
السفلي لا يتصف بالسواد ولا يخرج بما هو صفته مع انه يصح الاتصاف بهما لكونه جسما وايضا ان كان عدم السمع
والبصر نقصا لكان عدم الشم والذوق واللمس ايضا نقصا فليس كذلك **اقول** احتج المخالف للقول بكونه تعالى سميعا
بصيرا على انه ليس بسميع وبصير بوجهين الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر
لان السمع بدون المسموع والبصر بدون المبصر محال لكن قدم المسموع والمبصر باطل عندكم لكون قديما سوى الله عندكم
وان كانا حادثين والحق متصف بهما كان ذاته محلا للحوادث وهو ايضا باطل واجيب عن هذا الوجه بانا لا نسلم انه يلزم
منه قدم المسموع والمبصر لانهما صفتان تستعدان المتصف بهما لادراك المسموع والمبصر اعني تعلقهما بالمسموع
والمبصر عند وجودهما فلا يلزم منه قدم المسموع والمبصر الثاني ان السمع والبصر عبارة عن تأثر الحاسة
عن المسموع والمبصر عند وجودهما تأثر الحاسة عنهما وكل واحد منهما على الله تعالى محال فلا يكون الله تعالى سميعا بصيرا
وهو المطلوب والجواب عن هذا الوجه من الصنف اي لا نسلم ان السمع والبصر عبارتان عما ذكرتم بل هما عبارتان عن
ادراك المسموعات والمبصرات عند وجودهما كما ذكرنا اعم من ان يكون هناك تأثر الحاسة اولا **قال** الثامن
اقول البحث الثامن في الكلام تواتر اجماع الانبياء وتعاقبهم على انه تعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير موقوف على ثبوت
كونه متكلما لانا ما راينا ثبوت المعجزة على يد من ادعى النبوة وعلمنا ان الكاذب لا يجوز ظهور المعجزة على يده حصل لنا
علم يقيني بان المدعي للنبوة صادق سواء علمنا انه تعالى متكلم ام لا فثبوت كونه متكلما مقدمة لا يتوقف ثبوت النبوة
عليها وكل مقدمة لا يتوقف ثبوت النبوة عليها يجوز اثباتها بقول الانبياء لعدم افتقاره الى الدور فثبوت كونه
متكلما يجوز اثباته بقول الانبياء فيجب الاقرار بكونه متكلما وهو المطلوب وكلامه عند الاشاعرة ليس بحرف ولا صوت
بل معنى قائم بذاته تعالى خلافا للحنابلة والكرامية لكونه من الاصوات والحروف حادثة وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى
وليس ايضا بحرف وصوت بقولهما انه يجب خلافا للمعتزلة فانهم قالوا ان معنى كونه متكلما انه يوجد الاصوات
والحروف في الاجسام المخصوصة وهو مردود لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره وفيه نظر لان معنى كونه متكلما عندهم
كونه موجدا للاصوات والحروف وكونه موجدا لها ليس قائما بغيره حتى يلزم قيام صفة الشيء بغيره قال المصنف بل كلامه
معنى هو المعنى القائم بنفسه المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة لان العقل لا يأبى عن ذلك ويؤيده قول الشاعر
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وكلامه تعالى مغاير للعلم والارادة لان كلامه قد يخالف

علمه وارادته لما خالفه لعلمه فانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه تعالى بانه لا يؤمن ولو كان عين علمه لامتنع ذلك ومن هذا
علم ان كلامه غير ارادته لانه تعالى امر ابا لهب بالايمان ولم يرده لعلمه بانه لا يؤمن واستحالة ارادته لما خالف علمه لانه
لو اراده وجب وقوعه ولما وجب وقوعه كان علمه بانه لا يؤمن جهلا وهو على الله تعالى محال وزعم المصنف ان الاطناب
في ذلك اي في حقيقة كلامه وفي مغايرته للعلم والارادة قليل النفع فان كنه ذاته تعالى وصفاته محجوب عن نظر
العقول **قال** وفيه اما **اقول** هذا فرع على كونه تعالى متكلما وهو غني عن الشرح **قال** الثالث **اقول** البحث
الثالث في البقاء ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء قائم به اي البقاء صفة قائمة بذاته تعالى
وهو باق بها ونفاه القاضي والامام الحرمين والامام الرازي واحتجوا على نفيه بوجهين الاول ان البقاء لو كان
موجودا لكان باقيا والا لامتنع ان يكون موجبا لبقاء الذات ولو كان باقيا كان له بقاء اخر ويكون ذلك
البقاء ايضا ببقاء اخر ويلزم التسلسل والقائل ان يمنع لزوم التسلسل بناء على ان بقاء البقاء نفس البقاء الثاني انه
تعالى باق لو كان البقاء قائما به ولا شك ان البقاء غيره لكان واجب الوجود لذاته واجبا بالغير متوقفا
ان الواجب بالذات في الوجوب بالغير وفيه نظر لانه لا يلزم من ذلك الا كون الواجب باقيا بصفته لا كونه
واجبا بالغير **قال** واحتج **اقول** احتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان البقاء صفة وجودية زائدة على
ذات الباقي بان الشيء حال حدوثه لا يكون باقيا لان البقاء عبارة عن حصول الذات في الزمان الثاني
او في سائر الاوقات وذلك في حال الحدوث ثم يصير باقيا بعده لكن هذا التغير والتبدل ليس في ذات
الذات لما لم يكن ذاتا ثم صار ذاتا ولان عدم البقاء لو كان عدم البقاء يستحيل ان يصير بقاء فهو صفة
زائدة هي البقاء وهو المطلوب وفيه هذا الدليل بالحدوث اي لو صح ما ذكرتم في الاحتجاج لزم ان يكون الحدوث صفة ثبوتية
زائدة على الذات لان الشيء الحادث لم يكن حادثا ثم صار حادثا ثم صار حادثا وهذا التبدل ليس في الذات فهو
عدم الحدوث بعد ما ذكرتم فيكون صفة زائدة هي الحدوث لكن الحدوث ليس له ثبوت لما مر في بحث القدم والحدوث
ولما ابطل المصنف ما احتج به الشيخ اراد ان يحقق معنى البقاء لله تعالى وبقاء المحدثات حتى يعلم ان البقاء هل هو
صفة ثبوتية ام لا فقال اعلم ان المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه ومن بقاء الحوادث مقارنة وجودها لاكثر
من زمان واحد وقد عرفت من قبل ان الامتناع ومقارنة الشيء للزمان من المعاني العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يكون
البقاء امرا ثبوتيا زائدا على الذات **قال** الرابع **اقول** البحث الرابع في صفات اخر غير الثمانية المذكورة اثبتها
الشيخ ابو الحسن الاشعري وتلك الصفات هي الاستواء واليد والوجه للظواهر الواردة بذكرها من الآيات حو وفيه
والعين

الرحمن على العرش استوى وقوله يد الله فوق ايديهم وقوله كل شيء هالك الا وجهه وقوله تجري باعيننا واوّل من
الآيات الباقون من المتكلمين وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر وفي
المعنى الاول اتباع السلف في الايمان بها والرد الى الله [illegible] البحث الخامس في التكوين قالت
الحنفية التكوين صفة قديمة لله تعالى وهي تغاير القدرة لوجهين الاول ان متعلق القدرة اي الممكن قد لا يوجد اصلا كالعنقاء
والجبل من زمرد بخلاف متعلق التكوين اي المكوّن فانه يستحيل ان لا يوجد فيكون التكوين غير القدرة الثاني ان القدرة
تتعلق بامكان الشيء المقدور ويؤثر في صحة وجوده والتكوين يتعلق بوجود المقدور ويؤثر فيه فيكون التكوين غير القدرة
فلنا في الجواب عن الوجه الاول انا لا نسلم ان القدرة متعلقها امكان المقدور وهو ثابت فيه لان الامكان ثابت للممكن
بالذات وما بالذات لا يكون بالغير [illegible] الوجهان مبنيان على ما من المقدمة الممنوعة فلا يتم ما ذكرتم والحق في ذلك
هو ان التكوين هو التعلق الحادث للقدرة بالمقدور حال الايجاد ولذلك يترتب عليه وجود المقدور
كما قال الله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فان الآية تدل على ان التكوين انما يكون حال ارادة ايجاده
والوجود مترتب عليه لقوله فيكون لان الفاء للتعقيب والترتيب واذا كان التكوين عبارة عن تعلق المذكور لا يكون
صفة قديمة لله تعالى قال السادس [illegible] البحث السادس في ان الله تعالى يصح ان يرى في الآخرة اي مع انه يصح
ان ينكشف لعباده المؤمنين انكشاف البدر المرئي اي الحاصل لنا علم بذاته [illegible] نسبة ذلك العلم الى العلم الحاصل لنا
الآن نسبة العلم بالبدر المرئي بعد رؤيته الى العلم به قبل رؤيته كما اشار الصادق اليه بقوله ستروْن ربكم كما ترون
القمر ليلة البدر خلافا للمعتزلة فانهم ينكرون كونه تعالى مرئيا ولكن الرؤية يكون من غير ارتسام صورة المرئي في الرائي او من
غير اتصال شعاع بالمرئي على اختلاف المذهبين ومن غير حصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا
رؤيته تعالى لاعتقادهم كونه في المكان والجهة لنا الاول وهو الانكشاف التام فيدل عليه وجوه اربعة الاول
ان موسى عليه السلام سأل الرؤية بقوله ارني انظر اليك فلو استحال الرؤية لكان سؤال موسى جهلا ان لم يكن عالما باستحالتها
او عبثا ان كان عالما بها وكلاهما على الانبياء ممتنع ولقائل ان يقول ان سؤال موسى كان في لسان قومه بدليل قوله تعالى حكاية
عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وقوله تعالى حكاية عنه بعد الصاعقة افتهلكنا بما فعل السفهاء
وان سلم ذلك ليس بمعصية لا يجوز على الانبياء الثاني انه تعالى علق الرؤية [illegible] بقوله فان استقر
مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل من حيث هو استقرار الجبل ممكن والا كان المعلق عليه وهو استقرار
الجبل ممكن وكذا المعلق به وهو الرؤية يكون ممكنا وهو المطلوب وانما قال من حيث هو استقرار الجبل لئلا يقال انه تعالى علق الرؤية

على شرط محال وهو استقرار الجبل حال كونه متحركا لعدم حصول الرؤية بالاجماع فان المذكور في الآية ليس الا نفس
استقرار الجبل وهو من حيث هو ممكن فان قلت لو كان المعلق عليه نفس الاستقرار وقد حصل لوجب حصول الرؤية
وهو باطل اجماعا قلت المعلق على نفس الاستقرار هو الرؤية في المستقبل فيحتمل ان يحصل في الآخرة وبطلانه غير
معلوم اجماعا والكلام فيه الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر حقيقة في الرؤية وفيه نظر
لان الحقيقة انما يكون مرادة من الآية لو لم يكن لها معارض عقلي وهو ممنوع كما سيجيء الرابع قوله تعالى كلا انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون فان الآية تدل على ان الله تعالى يوعد الكفار على انهم يوم القيامة محجوبون من الله تعالى وذلك يستلزم
ان لا يكون المؤمنون محجوبين عنه تعالى والا لم يكن لتخصيص بالكفار وايعادهم عليهم فائدة واذا لم يكن محجوبين عنه تعالى فيرونه
وهو المطلوب وفيه نظر لانه تعالى انما يكون [illegible] رفع الحجاب اي لو جاز رؤيته وهو ممنوع واما الثاني وهو عدم الارتسام
واتصال الشعاع والمواجهة فلتقدسه عن الجهة والمكان كما مر في البحث الثاني من الفصل الثاني في التنزيهات ولكن
هذا دليل آخر على جواز الرؤية مدخول وتقريره ان الجسم يرى لانا نرى الطويل والعريض والطول ليس بعرض
اذ لو كان عرضا فمحل الطول اما قام بجزء واحد من اجزاء الجسم فيكون ذلك الجزء اكبر مقدارا من جزء آخر [illegible]
الجزء [illegible] الطول لكن ذلك [illegible] والامكان [illegible] منقسم [illegible] الطول وانه [illegible]
فيه فيلزم قيام العرض الواحد بمحال متعددة وهو باطل كما عرفت في البحث الخامس من الفصل الاول من الباب الثاني من الكتاب
الاول واذا كان الطول جوهرا وهو مرئي فيكون الجوهر مرئيا والعرض كاللون ايضا مرئي فيكون صحة الرؤية مشتركة
بينهما فالمصحح للرؤية ايضا يكون مشتركا وذلك المصحح اما الحدوث او الوجود والاول وهو كون المصحح هو الحدوث
باطل لكونه عدميا لانه العدم [illegible] في مفهوم الحدوث فتعين الثاني اعني كون المصحح هو الوجود والوجود مشترك بين
الواجب وغيره فيكون صحة الرؤية التي هي معلولة للوجود مشتركا ايضا فيصح رؤيته تعالى وهو المطلوب واعترض على هذا
الدليل بان المرئي انما هو تأليف الاجزاء بعضها ببعض لا الطول والتأليف عرض فيكون المرئي انما هو العرض فقط لا الجوهر
سلمنا ان المرئي جوهر لكن لا نسلم ان صحة الرؤية معللة فان الصحة عدمية لما عرفت من ان الامكان امر عدمي
والامور العدمية لا تحتاج الى السبب وان سلم احتياج صحة الرؤية الى السبب لكن لا نسلم وجوب كون ذلك المصحح مشتركا
بين الجوهر والعرض او وجوب كونه وجوديا لانه لا يكون الحدوث العدمي مصححا [illegible] كونه مشتركا لان المختلفين
قد يشتركان في اثر واحد اي يكون اثر احدهما مماثلا لاثر الآخر وجوز تعليل المتماثلين بعلل مختلفة واما عدم وجوب كونه
وجوديا فلان صحة الرؤية لما كانت عدمية والامور العدمية جاز ان تكون معللة بعدم لانه يجوز تعليل عدمي بعدمي

جهة تعلقها بالحدوث وان سلم ان المصحح ليس هو الحدوث بل الوجود لكن لم لا يجوز ان يمتنع رؤيته تعالى لاجل
فوات شرط او وجود مانع وذلك لان الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي كذا يعتبر فيه حصول الشرائط وارتفاع الموانع
فلعل ماهية الحكم تعالى شرط ومواظبة حصول المرئي في اعيننا واتصال الشعاع الخارج منها الى المرئي
او وجود مانع بان تكون ذاته تعالى غير قابلة للرؤية كالجيوة فانها مصححة للجهل والشهوة مع ان ذاته تعالى غير قابلة لها
احتج اها
رؤية الله تعالى بوجوه ستة الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي لن لا تدركه الابصار
دائما في الاوقات لان قولنا تدركه الابصار نقيض لقولنا لا تدركه الابصار وقولنا تدركه الابصار صادق في جزئي
وقت ما ولو ثبت ذلك ثبت كذب قولنا لا تدركه الابصار لانه لا فاصل ان يتحقق في الوقت الصادق
واجيب عن هذا الوجه بوجوه الجواب الاول هو ان الادراك عبارة عن الرؤية على سبيل الاحاطة من جميع جوانبه
وفي الاية نفي عام بنفي الادراك لا عن نفي الرؤية على سبيل الاحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية
على سبيل الاحاطة نفي الرؤية مطلقا لانه لا يلزم من نفي الخاص نفي العام والجواب الثاني ان معنى الاية لا تدركه
جميع الابصار لكون الابصار جمعا محلى بالالف واللام وهو يفيد العموم كما بين في موضعه فيكون في قوة قولنا لا تدركه
كل بصر ونفي ادراك بعض الابصار اياه لان السالبة الكلية لا تنافي الموجبة الجزئية
بل يرد بعض الابصار لا فائل بالتوقع فان ابصار الكفار لا تدركه اتفاقا وفي هذين الجوابين كما تقول يدركه
نظر اما في الاول فلان من ادرك الشيء عبارة عن رؤيته على سبيل الاحاطة لانهم يقولون ادركت الشمس
ولا يلزم منه رؤية جميع جوانبها ولاكثرها ولان منع الاية وما قبلها في معرض المدح فيكون نفي الابصار عنها
ابصار بعضها فيكون المراد عموم السلب وصدق السالبة الجزئية لا ينافي صدق الكلية وتعالى
ان يعد المدح سوى ادراك البصر الذي هو شرطه ارتسام في الشعاع او وقوع الشعاع ولا نزاع في نفي ذلك
لا الجائز لا يحصل بعد هذا من انه يستحيل حصول الصدمة ممنوع انه يقتضي والنزاع ما وقع الا فيه الوجه الثاني
قوله تعالى لموسى لن تراني وكلمة لن للتابيد باتفاق النحاة فيلزم نفي رؤيته تعالى ابدا ويلزم من نفي
رؤيته بعدم القائل بالفرق واجيب عن هذا الوجه بان يمنع كون كلمة لن للتابيد وان سلم
للتابيد فهنا ظاهر المنع كالخلود في قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها
الوجه الثالث قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء انه علي حكيم نفي الرؤية وقت الكلام لانه نفي التكلم الا في الحالات الثلاث

لهذه الوجوه الاربعة الثلاثة وكل منها ينافي الرؤية اما الاول فلان الثالث لا ينافي وجها واما الاخر فظاهر
واذا ثبت نفي الرؤية وقت الكلام فينتفي في غير وقت الكلام لعدم القائل بالفصل واجيب عن هذا الوجه
بانا لا نسلم ان الوحي ينافي الرؤية لان الوحي هو كلام يسمع بالسرعة سواء كان المتكلم او لم يكن الكلام محجوبا عن السامع او لم يكن
اذ لو كان عبارة عن الكلام الذي يكون المتكلم به محجوبا لكان قوله او من وراء حجاب لغوا بلا فائدة وانه باطل وقد يطلق
لانه يكون لغوا ان لو لم يكن المراد بالوحي هو الالهام كما ذكره المفسر وهو ح ليس الا السرعة فلا يناسب مقتضى
المقام لان الله تعالى في معرض بيان عظمته وسرعة الكلام لا تدل على العظمة الوجه الرابع هو انه سبحانه وتعالى استعظم
طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم على طلب رؤيته فقال الله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك اي الرؤية فقالوا ارنا
الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم اي بطلبهم رؤية الله تعالى ولذلك رتب الذم والوعيد على طلب الرؤية وقال
في حكايته عن الكفار وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا
عتوا كبيرا اي طغيانا وقال الكفار وهم الذين لا يرجون لقاءنا هلا انزل علينا الملائكة ليخبرونا بان محمدا عليه
السلام نبي او نرى ربنا فيخبرنا بذلك ويامرنا باتباعه وتصديقه ثم اقسم عز وجل فقال لقد استكبروا في انفسهم بطلب
الرؤية وعتوا بذلك عتوا كبيرا اي طغوا بذلك طغيانا وعتوا اعظيما فعلم بان طلب الرؤية يستلزم الذم والعقاب
ولو كان جائز الرؤية في الاخرة لا يجوز ان يعاقبوا بها وهو باطل لان القائل بالرؤية انما يقول ان الرؤية
من اعظم المثوبات واجلها فكيف يكون سببا للعقاب واجيب عن هذا الوجه بان الله تعالى انما استعظم
طلب رؤيته ورتب الذم والوعيد عليهم لاجل انهم طلبوا الرؤية تعنتا وعنادا ويدل بانهم طلبوها في الدنيا قبل
اعطاء الله تعالى الابصار لهم القوة التي بها تقوى على رؤيته فلذلك استعظمه ورتب الذم والوعيد عليه والدليل
على ذلك انه تعالى ذمهم بعدم رجائهم لقاء الله تعالى في الاخرة بقوله وقال الذين لا يرجون لقاءنا اي في الاخرة فعلم
بان انقطاع الرجاء عن رؤيته تعالى في الاخرة مذموم فثبت جواز رؤيته في الاخرة اذ لو امتنع لجاز انقطاع الرجاء
عن رؤيته والا يلزم تكليف ما لا يطاق وانه باطل واذا ثبت ذلك علم بان الذم انما هو مرتب على طلب رؤيته
في الدنيا لان الكلام فيها فلا يستلزم المطلوب الخامس اها الوجه الخامس هو ان الابصار في الشاهد
اي فيما عندنا من المحسوسات يجب لها عند حصول الشروط الثمانية موجودة احدها كون الحواس سليمة الثاني كون
الشيء مرئيا جائز الرؤية الثالث كون الشيء المرئي جائز الرؤية اذ لو كان ممتنع الرؤية لما امكن الرؤية والثاني كون الشيء
للرائي مقابلا للرائي كالجسم المحاذي للرائي او كونه في حكم المقابل كالاعراض القائمة بالجسم المقابل فانها في حكم محاذاتها

فانها ليست مقابلة للرائي
اذ العرض لا يكون مقابلا
ولكنها حالة في المقابل

وكما لصق الصور المحسوسة في المرآة المقابلة للرائي فانها تكون قائمة بالمرآة في حكم المرآة له لولم يكن مقابلا والرائي حكمه اشتمل الرؤية
ضروب ورابعها هو ان لا يكون المرئي في غاية القرب من الرائي وخامسها هو ان لا يكون الشيء المرئي في غاية البعد
وسادسها هو ان لا يكون الشيء المرئي في غاية الصغر وسابعها هو ان لا يكون الشيء المرئي في غاية اللطافة لانه لو كان في غاية
القرب او البعد او اللطافة او الصغر لما امكن الرؤية بالتجربة وثامنها هو ان لا يكون بين الشيء المرئي والرائي حجاب
مانع عن الابصار وذلك ظاهر لانه لولم تجب الرؤية عند وجود هذه الشرائط لوجب ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
ونحن لا نراها والتالي باطل والستة الاخيرة وهي كون المرئي مقابلا للرائي او في حكمه وعدم كونه في غاية القرب والبعد
واللطافة والصغر وعدم الحجاب بين المرئي والرائي لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى لان ذلك يقتضي كونه في جهة
وحيز وقد نفيناه عنه تعالى فبقي شرطان لا غير هما سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية والاول وهو سلامة الحاسة
حاصلة لنا الآن فلو صح رؤيته تعالى لوجب حصول الشرطين فوجب ان نرى الله تعالى الآن واللازم وهو رؤيته
الله تعالى الآن منتف فالملزوم وهو جواز رؤيته تعالى مثله اللازم يكون باطلا وهو المدعى وهو لضعف المبني شرط اعتبار
الشروط الثمانية المذكورة وهو ان يكون الرائي قاصدا للابصار لانه لولم يكن قاصدا له بل كان غافلا عنه
فربما حصلت هذه الشرائط ولم يحصل الابصار واجيب عن هذا الوجه بان الابصار في الغائب عن الابصار
وهو ما ليس من شانه ان يكون محسوسا ليس كالابصار في الشاهد فلعل رؤيته تعالى يتوقف على شرط لم يحصل
لنا الآن كالقوة التي يعطيها الله تعالى لابصارنا بعد البعث ولهذا نقول على هذا الادراك او لم تكن الرؤية واجبة
الحصول عند هذه الشرائط بل يكون بخلق الله تعالى ويكون هذه الشروط ما معدات لم قلتم انه ليس كذلك
الوجه السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة للرائي ولا الانطباع فيه لما عرفت من نفي الجهة وكونه تعالى في
جهة وكل مرئي مقابل للرائي ومنطبع فيه بالضرورة فاذا الله تعالى لا يكون مرئيا واجيب عن هذا الوجه بمنع الكبرى
وهو ان يقال لا نم صدق قولكم كل مرئي مقابل للرائي ومنطبع فيه وما ادعيتم من الضرورة فانما في الكبرى
باطل لاختلاف العقلاء في صدقها ولو كانت الكبرى ضرورية الصدق لما اختلفوا في صدقها وبالجملة
ان الكبرى منقوضة بابصار الله تعالى ذاته فانه تعالى ليس مقابلا لذاته ولا منطبعا فيه فبطل كلية ما ذكرتم من
الكبرى

الباب الثالث في افعال الله تعالى وفيه من الباب مسائل

المسألة الاولى قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير
لقدرة العبد فيها اصلا وقال القاضي ابو بكر الباقلاني ان ذات الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكون الافعال

الباقلاني اسم البلد
والملكات والسكنات

كالصلاة وطاعة ومعصية كالزنا صفات تقع بقدرة العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين البصري والحكماء ان الافعال
واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد اي الله تعالى يوجد في العبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة توجبان
الفعل المقدور وقال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وقال
جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره والحق قول الشيخ ويدل عليه وجوه ثلثة الوجه الاول هو ان ترك الفعل ان امتنع
على العبد حال صدور الفعل عنه كان العبد مجبورا في فعله لا مختارا لان الفاعل المختار هو الذي يتمكن من الفعل
والترك وان لم يمتنع الترك عليه بل يمكن منه اختيار فعل العبد على وجوده ان احتاج الى مرجح ولا يلزم الترجيح من غير مرجح وجب
ان لا يوجد الفعل معه لانه لولم يجب الحكم ان يوجد فان لم يتوقف وجوده على امر آخر لزم الترجيح بلا مرجح وان توقف لم يكن
المفروض مرجحا بل بعضه هف فلا يكون صادرا من العبد لانه لو كان ذلك المرجح صادرا من العبد لاحتاج
الى مرجح آخر ويعود التقسيم اليه ويتسلسل فاذن لا بد من مرجح موجب للفعل غير صادر من العبد دفعا
للتسلسل وح يلزم الجبر لان عند وجود ذلك المرجح يجب الفعل وعند عدمه يمتنع فلم يكن العبد مستقلا بالاختيار
وفيه نظر لانهم يقولون مع الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وهو وجوب وقوع الاحد هما
بحسب الارادة فحين حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومن لم يحصل امتنع وذلك غير مناف لاستواء الطرفين
بالنسبة الى القدرة ومن الوجه الثاني هو ان العبد لو وجد فعله باختياره لكان عالما بتفاصيل فعله لانه
لو جاز ان يكون الموجد بالاختيار غير عالم بما فعل بالتفصيل لانسد علينا باب اثبات كونه تعالى عالما بكل الموجود
بل ولجاز ان يصدر عنه العالم بما فيه من الموجودات مع عدم علمه بشيء منها وهو باطل ولو كان عالما بتفاصيل فعل
نفسه ويكون الفاعل للحركة البطيئة التي يتخلل السكنات في بعض الاحياز والحركة في بعضها محيطا علمه بالسكنات
المتخللة للحركة البطيئة وعرف احياز تلك السكنات وهو باطل لانه لا شعور له بشيء من ذلك وفيه نظر لان البطوء
ليس بتخلل السكنات كما عرفت الوجه الثالث لو كان العبد مختارا في افعاله وفاعلا لها فرضنا ان اراد العبد واراد الله
ان يريد العبد تسكين جسم في زمان معين واراد الله تعالى تحريكه في عين ذلك الوقت فان وقع مراد كل منهما
يلزم جمع النقيضين وان لم يقع مراد كل منهما لزم رفع النقيضين فان وقع مراد احدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير
مرجح لان قدرة الله تعالى وان كانت اعم من قدرة العبد لانه قادر على ما لم يقدر العبد عليه لكنهما بالنسبة
الى هذا المقدور المعين على السواء اي متساويتان لقدرة العبد لان كل واحدة منهما مستقلة بالتاثير في هذا
المقدور والامكان كذلك امتنع ترجيح قدرة الله تعالى على قدرة العبد لامتناع الترجيح من غير مرجح وفيه نظر

وان القدرتين لسنا بمتساويتين في الاستقلال بالتاثير بل هما متفاوتتان في القوة والضعف فالضعيف ان قدر
على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوي لكن القوي يقدر على منعه وهو لا يقدر على منع القوي وصل
هية جارية مجرى حركة ذلك الجسم لاجل الترجيح من غير مرجح قال احتجوا اه اقول احتجت المعتزلة على ان افعال
العباد منوطة باختيارهم بالمعقول والمنقول اما الاول وهو المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا في فعله
لكانت افعاله جارية مجرى حركات الجمادات ولو كان كذلك لقبح تكليفه بشيء كما يقبح تكليف الجماد
وما يجري مجراه لكن العقلاء اتفقوا على جواز التكليف فعلم بان فعل العبد ليس بخلق الله تعالى بل بقدرته
واختياره واجيب عنه بان هذا الالزام مشترك لوجهين الاول هو ان الفعل المامور به عند استواء
الداعي الى الفعل والداعي الى الترك وعند مرجوحية داعي الفعل ممتنع الحصول وعند رجحان داعي الفعل على
داعي الترك واجب الحصول فعلم ان الفعل المامور به اما ممتنع الحصول او واجب الحصول ولا تكون قدرة للعبد
فيقبح التكليف الثاني ان فعل العبد ان كان معلوم الوقوع لله تعالى وجب وقوعه وان كان معلوم اللاوقوع
امتنع الوقوع وثانيهما ان المقدمتين مسلمتان عند المعتزلة ولما كان كذلك لم يكن للعبد في فعله اختيار
فيقبح التكليف فعلم بان الالزام وارد على الكل ومع هذا فيمكن ان يجاب عنه بان يقال سلمنا
ان فعل العبد يجري مجرى حركة الجمادات لكن لا نسلم قبح التكليف وانما يلزم ان لو كانت افعاله تعالى معللة
بالاغراض وليس كذلك فانه لا يسأل عما يفعل قال والثاني اه اقول والثاني المنقول وهو من وجوه
الوجه الاول الآيات التي اضافت الافعال الى العباد كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم وقوله تعالى كل امرئ
بما كسب رهين والآيات المتعلقة الافعال بمشية العباد كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن الآية تدل بظاهرها
على ان افعال العباد واقعة بقدرتهم واختيارهم وهو المطلوب وعورض بان ما ذكرتم من الآيات الواردة باضافة
الافعال الى العباد وتعليقها الى مشيتهم وان كانت دالة على ما ذكرتم لكن معنا ما يدل على ان الافعال غير
واقعة بقدرة العباد وغير معلقة بمشيتهم اما ما يدل على الاول فهو قوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله تعالى والله خلقكم
وما تعملون فان هاتين الآيتين تدلان صريحا على ان الافعال واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له واما ما يدل على الثاني فهو قوله تعالى
من يشاء الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم فان هذه الآية تدل على انها معلقة بمشيته
دون مشية العباد قال الثالث اه اقول الوجه الثالث من الوجوه النقلية هو الآيات المشتملة على
الوعد بالثواب بسبب الافعال ومن الطاعات كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات

الفردوس نزلا وعلى الوعيد بالعقاب بسبب الافعال كقوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب
وعلى المدح بالافعال كقوله تعالى وابراهيم الذي وفى الآية وعلى الذم عليها كقوله تعالى اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا
بالآخرة اكثر من ان يحصى مما يدل على ان افعال العباد واقعة بقدرتهم واختيارهم لا بقدرة الله تعالى والا لكان الوعد والوعيد
والمدح والذم بسببها مستقبحا لكون افعالهم جارية مجرى حركات الجمادات واجيب عن هذا الوجه بان المقتضي
للمدح والثواب انما هو السعادة والموجب للذم والعقاب انما هو الشقاوة دون الافعال والسعادة والشقاوة
كتبت للعبد قبل وجوده لقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه والاعمال الصالحة
امارات للسعادة والافعال الغير الصالحة امارات للشقاوة فان قلت لو كانت السعادة جبلية ولا مدخل
للافعال فيها فلم يترتب الثواب والعقاب عليها قلت ترتب الثواب والعقاب عليها ليس من حيث
ان الافعال الصالحة موجبات للثواب والافعال الغير الصالحة موجبات للعقاب بل من حيث ان الافعال
معرفات للثواب والعقاب على الالزام ما ذكرتم ويكون قوله وترتب الثواب اه لبيان ان الجواب سوال مقدر ويرد عليها
ما ذكرنا قال الثالث اه اقول الوجه الثالث من الوجوه النقلية اعتراف الانبياء بذنوبهم كما في الآيات
التي اوردها تدل على كونهم فاعلين لافعالهم وعورض هذا الوجه بما اورده يدل على كونهم فاعلين لافعالهم وعورض من
المعنى من الآية الدالة على ان ذلك بخلق الله تعالى ومشيته وسلطانه كقوله تعالى من يشاء الله يضلله ومن يشأ يجعله على
صراط مستقيم قال الرابع اه اقول الوجه الرابع من الوجوه النقلية الآيات الدالة على ان افعاله لا تتصف
بصفات افعال العباد من الظلم والتفاوت والاختلاف اما الدالة على عدم اتصاف افعاله بالظلم فكقوله تعالى ان الله
لا يظلم مثقال ذرة وقوله وما ربك بظلام للعبيد وقوله تعالى وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون واما الدالة على عدم اتصاف
افعاله بالاختلاف فكقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فعلم بحكم المفهوم ان كل ما كان من عند الله
لا يكون فيه اختلاف واما الدالة على عدم اتصاف افعاله بالتفاوت فكقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت يدل على
ان افعال العباد غير واقعة بقدرة الله تعالى وغير مخلوقة له اذ لو كانت مخلوقة له لكان افعال العباد افعاله فكل
ما يكون صفة لافعال العباد من الظلم والتفاوت والاختلاف يكون صفة لافعاله لكن هذه الآيات تدل على ان افعاله
لا تتصف بهذه الصفات فلا تكون افعال العباد واقعة بقدرته ومخلوقة له وهو المطلوب واجيب عن هذا الوجه بان
ما ذكرتم من الآيات لا يدل على ان افعال العباد لا تقع بقدرته تعالى لان الآيات الدالة على نفي الظلم عن فعله تعالى فلان تكون
ظلما ليس داخلا تحت الفعل ولا صفة حقيقية له حتى لو اتصف افعال العباد به يلزم اتصاف افعاله تعالى
بل هو صفة اضافية

وعورض بقوله تعالى حكاية عن موسى ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء

ان للفعل المنسوب الى الله جهتان احدهما كونه مخلوقا له تعالى والثانية كونه مكسوبا للعبد

أي ليس كذلك لا يلزم من اتصاف أفعال العباد بالظلم اتصاف فعله تعالى به

نوع من بعض الأفعال بالنسبة إلينا وذلك لأن ما يكتسبنا بالنسبة إلى حقوق العباد واستحقاق إيانا فاحش غير تام فيكون
أفعالنا في حقوق العباد ظلمًا لأن الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير أو في صفة من غير استحقاق وأما بالنسبة إليه تعالى فلا يكون
شيء من ذلك ظلمًا لأنه مالك لكل الأشياء بالاستحقاق وإذا كان كذلك فيكون الظلم صفة إضافية للفعل بالنسبة إلينا
لا يمتنع صدور أصل الفعل عن الباري تعالى مجردًا عن هذا الاعتبار ثم يوصف بهذا الاعتبار بالنسبة إلينا فلا يجوز أن يصدر
عنه تعالى فعل ويوصف ذلك الفعل بالنسبة إلينا بصفة لا تنسبه إليه ثم قلتم إنه ورد في الآيتين الآتيتين على نفي الاختلاف
والتفاوت عن أفعاله فلأن المراد من نفي الاختلاف نفيه عن القرآن كما دل عليه سياق الآية لا نفي الاختلاف عن أفعاله
تعالى فإن أفعاله مختلفة تدل عليه الشاهد من مخلوقاته ومن نفي التفاوت نفيه عن خلق السموات كما دل عليه سياق
الآية لا نفي التفاوت عن أفعاله فإن مخلوقات الله متفاوتة في الرتبة والشرف والنقصان إلى غير ذلك من أنواع التفاوت
ولو كان كذلك فلا يدل على مطلوبكم وإن كان المراد نفيه عن كل من الأنواع وإلى ما ذكرنا أشار بقوله أي نفي الاختلاف والتفاوت
في القرآن وخلق السموات لأن الكلام فيهما قال واعلم إلخ أقول واعلم أن أصحابنا أي الأشاعرة لما وجدوا ما
تفرقة بديهية بين ما نزاوله وما نشاهد من الأفاعيل وبين ما نجده من الجمادات من الحركات علموا أن للنافي أفعالنا اختيارًا
والبرهان القائم على امتناع صدور أفعالنا عن قدرتنا واختيارنا وأوهم أن لا تأثير لهم وجعلوهم عن إضافة الفعل إلى اختيار العبد
مطلقًا كما عرفت من الوجوه أرادوا أن يجمعوا بينهما فقالوا الأفعال واقعة بمجموع خلق الله تعالى وكسب العبد
ومعنى الكسب أن العبد إذا صمم العزم على صدور الفعل فالله تعالى يخلق الفعل فيه والقدرة عليه بإجراء العادة فالعبد
وإن لم يكن موجدًا للأفعال لكنه كالموجد لها فلذلك جاز الإضافة والتكليف والمدح والذم والوعد والوعيد والثواب
[illegible] لأن تصميم العزم أيضًا فعل فيكون موافقًا واقعًا بقدرة الله تعالى فلا يكون للعبد فيه
مدخل أصلًا بوجه المحذور ولصعوبة هذا المقام أي مسئلة خلق الأعمال أنكر السلف على المناظرين فيه لأنه يؤدي
إلى رفع التكاليف واستقباحها والعقول بالتشريك عصمنا الله وإياكم عن مزال الأقدام في هذا المقام بأنفس
علمه [illegible] الحكمة [illegible] أي إلى أن الله تعالى مريد لجميع الكائنات وهذا البحث يتوقف على تمهيد مقدمة
وهو أن الإرادة عند الأشاعرة تتوافق العلم على معنى أن كل ما علم الله وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم عدمه فهو
مراد العدم وأما عند المعتزلة فالإرادة تتوافق الأمر أي كل ما هو مأمور له لا غير إذا ثبت هذا فنقول إن الله تعالى
مريد لجميع الكائنات من الخير والشر والإيمان والكفر لوجهين الأول أنه موجد لجميع الكائنات وموجدها على سبيل الاختيار
كما مر وكل من أوجد ما على سبيل الاختيار فهو مريد لها فينتج أنه تعالى مريد لجميع الكائنات وهو المطلوب الثاني أنه تعالى عالم بالكائنات الذي

لأن كل ما هو واقع فهو معلوم الله تعالى

أي إذا أراد الله [illegible] وإذا نهى عنه [illegible]

ضرورة لأن اختصاص حدوث الفعل بوقت معين إنما يكون بالإرادة

يموت على الكفر كأبي جهل مثلًا عدم إيمانه لو وقع فامتنع وجوده لأنه لو جاز وجوده لجاز أن ينقلب علمه جهلًا وأنه ممتنع
وجود إيمانه فلا يتعلق الإرادة به لأنه لا يتعلق به إرادة الإيمان التي هي تعلم [illegible] الله فيثبت أن كل ما هو واقع مراد وينعكس
بعكس النقيض إلى قولنا كل ما ليس بمراد فهو ليس بواقع قال احتج المعتزلة إلخ أقول احتج المعتزلة على أن الله تعالى غير مريد
لجميع الكائنات بل لبعضها وهو المأمور به بوجوه أربعة الأول أن الكفر غير مأمور به اتفاقًا وإذا لم يكن مأمورًا به فلا يكون
مرادًا لأنه لو كان مرادًا لكان مأمورًا به لأن الإرادة لازمة للأمر أو ملزومة له بالاستقراء وقد ثبت أنه غير مأمور به
فلا يكون مرادًا وإذا لم يكن مرادًا وهو من جملة الكائنات فلا يكون الله تعالى مريدًا لجميع الكائنات وهو المطلوب الثاني أنه
لو كان الكفر مرادًا لوجب الرضا به لأن الرضا بقضاء الله تعالى واجب والتالي باطل لأن الرضا بالكفر كفر الثالث أنه
لو كان مرادًا لكان الكافر مطيعًا بكفره لأن الطاعة تحصيل مراد المطاع لكنه ليس بطاعة فلا يكون مرادًا الرابع
قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يدل على أنه تعالى لا يريد الكفر لأن إرادته [illegible] لأن الرضا هو الإرادة لكن الآية
تدل على عدم الرضا فيكون دالة على عدم الإرادة وهو المطلوب وإلى الثلاثة الأخيرة أشار [illegible]
الأول بعينه وأجيب عن الوجه الأول بأنا لا نسلم أن الكفر لو كان مرادًا لكان مأمورًا به وإنما يلزم ذلك أن لو لم ينفك
الأمر عن الإرادة ولكن الأمر قد ينفك عن الإرادة كأمر المختبر مثلًا لأن السيد إذا أراد أن يعلم [illegible]
ذلك ثم يريد أن يختبر عبده [illegible] بأن يقول اشتر لي كذا فإنه يأمر العبد بإتيانه ولا يريد وإذا جاز
انفكاك الأمر عن الإرادة جاز أن يكون الكفر مرادًا وإن لم يكن مأمورًا به وفيه نظر لأنه إنما يلزم جواز إرادة الكفر
وعدم الأمر به [illegible] وما ذكر من بيان وجود الأمر بدون الإرادة لا يقتضي وجود الإرادة بدون الأمر لأنه لا يلزم من وجود اللازم
بدون الملزوم وجود الملزوم بدون اللازم وعن الوجه الثاني بأنا لا نسلم أن الكفر لو كان مرادًا لوجب الرضا به قوله
يوجب الرضا بقضاء الله تعالى قلنا إنما يلزم أن لو كان الكفر نفس قضاء الله تعالى لكنه ليس كذلك بل هو متعلق أي
والرضا إنما يجب بقضاء الله تعالى دون المقضي فلا يتم ما ذكرتم وأيضًا رضا العبد بالكفر لا من حيث هو [illegible]
الوجه الثالث بأنا لا نسلم أن الكفر لو كان مرادًا لكان الكافر مطيعًا بكفره قوله لأن الطاعة تحصيل مراد المطاع
قلنا لا نسلم بل الطاعة هي موافقة الأمر واللازم غير الإرادة وقد ينفك عنه كما عرفت ولا يلزم كون الكافر مطيعًا بكفره
لأن ما أتى به من الكفر غير مأمور به وقد أشار إليه [illegible] بما عرفت من الجواب عن الوجه الأول وعن الوجه
الرابع بأنا لا نسلم أن الآية تدل على عدم إرادته الكفر وإنما يلزم ذلك أن لو كان الرضا هو الإرادة التي ليس مطلقًا
وهو [illegible] الرضا [illegible] إرادته الثواب في حقها [illegible] ولا يرضى لعباده الكفر [illegible]
لا يريد الثواب للعباد

للكفر ولا يترك الاعتراض للعباد للكفر فكيف الكفر منصوبا بنزع الخافض وفيه تعسف فان الكفر منصوب لانه مفعول به
ليرضى وسوقا وايضا لو كان المراد بالرضا مقابل ترك الاعتراض لوجب ان يقول عن عباده لا لعباده الاعتراض
مع عدم اللام وقالت الحكماء في شرح القضاء والقدر الموجود اما خير محض لا يشتمل على شر
اصلا كالملائكة التي يسميها الحكماء بالعقول وكالافلاك او الخير فيه غالب كالموجودات التي في هذا العالم فان غيره
بالنار فانها وان كانت من حيث انه يتاذى بها في بعض الاحوال الا ان فيها منافع كثيرة لا يكاد يحصى فالمقتضي
بالذات هو الخير والشر واقع بالتبع لا بالذات وهو النار روعي على طبيعتها الا انه يكون كذلك فالحكمة الالهية
التي هي ينبوع الخير والجود تقتضي حصول القسم الاول وكذا حصول القسم الثاني لانه لو لم يحصل القسم الثاني
عن الشر القليل لاندفعت تلك الخيرات الكثيرة وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير
المسئلة الثالثة في التحسين والتقبيح اعلم انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى فانه يفعل ما يشاء الامور على الاطلاق يفعل
ما يشاء وكما يريد لا يعلل بغرض ولا غاية لتعلمه بما ينبغي ولا يكون شيء من الافعال بالنسبة اليه قبيحا واما بالنسبة
الى العباد فالقبيح ما نهي عنه شرعا كالحرام والمكروه والحسن ما ليس كذلك كالواجب والمندوب والمباح وفعل
غير المكلف وقالت المعتزلة القبيح هو الذي يكون قبيحا في نفسه وقبحه يكون لذاته او لصفة قائمة بذاته والا كان كذلك
فالفعل القبيح يقبح صدوره من الله تعالى كما يقبح من غيره لا بالذات او بما لا ينفك عن الذات لا يزول وكذلك الحسن اي وجه
الفعل الحسن هو الذي يكون حسنا لذاته او لصفة قائمة بذاته ويحسن صدوره من الله تعالى كالحسن منا ثم الفرق بين
الفعل القبيح والحسن ما يستقل العقل بادراكه اما بديهة كحسن انقاذ الغريق والهالك وقبح الظلم او لسند الا
كقبح الصدق الضار فانه لاشتماله على صفة المفسدة قبيح وحسن الكذب النافع فانه لاشتماله على صفة المنفعة
حسن والجهل اي الحسن والقبح فيما ذكرنا من الصور فلذلك العقل يحكم بالحسن والقبح فيما ذكرنا من الصور المذكورة
المنزل بكتاب سماوي وغير المتدين ايضا اعني ما سواه كالبراهمة ومن الفعل القبيح والحسن ما ليس العقل
مستقلا بدركه لا ضرورة ولا استدلالا كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول شوال فانه لا مجال للعقل
في ادراكهما وقلنا في الرد على المعتزلة بان مرادكم بالحسن ما يكون صفة كمال كالعلم او ما يكون ملائما للطبع كالفرح وبالقبح
ما يكون صفة نقص كالجهل او ما يكون منافرا للطبع كالالم والاحزان فكونهما عقليين لا احتاج فيه وفاقا للكمال والنقص
والملائمة والمنافرة الى الشرع بل العقل مستقل بادراكه وان كان المراد بالحسن ما يتعلق به في الآجل
ثواب كالصلوة وبالقبح ما يتعلق به في الآجل عقاب كالزنا والقمار فالعقل لا مجال له في ادراك هذا بل بمحض حكم الشرع به
عقاب

ن الشرع وهذا سر مسئلة خلق الاعمال ان العبد غير مختار في فعله ولا مستقل بتحصيل ذلك بل
بل لم يصدر عنه على سبيل الاضطرار فلا يوصف بالحسن والقبح عقلا **قال** الرابع في **افعاله** المسئلة
الاولى في انه لا يجب على الله تعالى شيء وانما قلنا ذلك لانه لو وجب لكان الموجب غير حاكم عليه ولا حاكم عليه تعالى
فلا يجب عليه شيء وجه نظر آخر انه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم بترك الواجب لم يتحقق
الوجوب لان الواجب ما يذم تاركه وان استوجب الذم بتركه كان ناقصا وانه مستكملا بفعل
ما وجب عليه وهو محال والمعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف وهو عندهم عبارة عما يقرب العبد الى
الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء والايجاب فقيل عليهم بان هذا التقريب الى الطاعة
اوجبتم بسببه على الله تعالى امر ممكن بدونه فانه يمكن ان يفعل ذلك التقريب ابتداء من غير ان يفعل ثوابا اولا
ثم يفعل ذلك الموجب هذا التقريب فيكون الوسط الى التقريب عبثا وكل ما يكون عبثا جاز تركه وكل ما جاز
تركه لا يكون واجبا فاللطف لا يكون واجبا ومن الامور التي اوجبوا على الله تعالى الثواب على الطاعات
فقيل عليهم بان لله تعالى على العباد من النعم السابقة والانعامات السابقة ما لا يمكن عدها واحصاؤها واذا كان
فتلك الاعمال اي الطاعات لا تكافي تلك النعم السابقة وكيف تقتضي مكافاة اخرى ومن الامور التي اوجبوا
على الله تعالى العقاب على الكبائر قبل التوبة فقيل عليهم العقاب حق الله فله عفوه الا ليس له في استيفاء
نفع ولا في اسقاطه ضرر فلذا جاز عفوه لم يكن العقاب واجبا عليه ومن تلك الامور التي اوجبوا على الله تعالى
ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا فقيل عليهم لو كان الاصلح واجبا عليه لما خلق الكافر والفقير لان الاصلح
للكافر والفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين ومن تلك التي اوجبوا عليه تعالى ان لا يفعل ما هو قبيح
عقلا لعلمه بقبحه واستغنائه عن الاتيان به بناء على التحسين وقد عرفت فساده في المسئلة
السابقة **قال** السادس في **اول** المسئلة الخامسة في ان افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض وهو تحصيل المصالح
ودفع المفاسد وانما قلنا ذلك بوجوه الاول انه تعالى لو فعل لغرض وكل من فعل لغرض كان حصول ذلك الغرض
بالنسبة اليه اولى من عدم تحصيله وكل من كان كذلك كان مستكملا بذلك الغرض الذي هو غيره وكل من كان
مستكملا بغيره فهو ناقص في ذاته فيلزم انه تعالى لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال لا يفعل
لغرض فلا يقال لا نم ان كل فعل مستكملا بذلك الغرض وانما يلزم ان لو كان ذلك الغرض راجعا اليه واما اذا كان
راجعا فلا يلزم ما ذكرتم واذا كان فلم لا يجوز ان يكون غرضه في تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم النقصان في الذات
كذلك

دون استكماله بالغير لا انا نقول في جوابه انه يجب ان تحصل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة

اليه لم يصلح ان يكون غرضا له [illegible] داعيا الى الفعل والالزام الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه

بل تكون تحصيله اولى بالنسبة اليه من تركه يلزم الاستكمال بالغير ضرورة الثاني انه لا شك ان تلك الاغراض من قبيل الممكنات

فيكون تحصيل تلك الاغراض ابتداء من غير توسط الافعال مقدورا لله تعالى لكون كل ممكن مقدورا له [illegible] صدور

تلك الاغراض عنه ابتداء تحصيلها غايات بتوسط الافعال يكون عبثا والعبث ينافي الحكمة فلا يكون افعاله تعالى معللة

بالغرض وهو المطلوب ومن جملة افعاله حصول هذه الاغراض غايات للافعال وهو عبث ولانه لما كان بعض افعاله

غير معلل بالغرض لا يكون شيء من افعاله معللا بالغرض لعدم القائل بالفصل الثالث وهو ان الغرض من افعاله

الحادثة المعينة بوقتها المعين ان قصد قبل ذلك الوقت لزم ان يحصل الحادث فيه اي قبل هذا الوقت لا فيه ولزم

ايضا ان لا يكون الغرض بهذا الغرض غرض هذا الحادث لان غرض الشيء لا يكون موجودا [illegible] قبل ذلك

الشيء لكونه موجودا قبل وقته وكونه غرضه غير غرض له وان قصد في هذا ايضا الحادث فيكون هذا الغرض

ايضا مختصا بذلك [illegible] الكلام في اختصاص الغرض بهذا الوقت [illegible] بل يتسلسل الغرض من حدوث هذا الغرض

في هذا الوقت اما ان يوصف [illegible] فان استند اختصاص كل غرض بوقته بغرض آخر لا الى نهاية

يلزم التسلسل وهو باطل وان انتهت الاغراض الى الغرض لا اختصاصه بوقته يلزم [illegible] فعله عن الغرض

وهو المطلوب واتفقت المعتزلة على ان افعال الله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح

العباد لانه لو لم يكن كذلك فاما ان يكون معللا برعاية مصلحة تعود اليه وهو باطل لما عرفت او يكون افعاله

خالية عن الاغراض وهو ايضا باطل لان ما لا غرض فيه عبث والعبث على الحكيم محال واذا بطل القسمان ثبت انه تعالى

ان افعاله واحكامه معللة بمصالح العباد وهو المطلوب واجيب عنه بان المراد بالعبث [illegible] على الحكم

ان كان هو الفعل الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى وان كان المراد [illegible] فلا بد من افادة تصوره اولا

[illegible] المسألة السابعة [illegible] المسألة السادسة قالت المعتزلة

الغرض من تكليف العباد بالطاعات التعريض لاستحقاق تعظيم العبد بالثواب فان التفضل بتعظيم

من غير ان يستحق التعظيم قبيح على الله تعالى قلت مبنى هذا الكلام على القول بالحسن والقبح في افعاله وقد

ابطلناه ومع القول بهما فالتفضل بالتعظيم انما يقبح ممن يتصور له النفع والضرر والله تعالى منزه عنهما فلا يقبح

منه [illegible] التكليف [illegible] العبد مجبور في افعاله [illegible] افعاله جارية [illegible]

حكيم منزه عن المصلحة

75

ولما كان كذلك فيقبح تكليفه بشيء لقبح تكليف ما لا يطاق ومن [illegible] ان تكليف العباد ان كان لا لغرض

كان عبثا فيقبح من الله تعالى وان كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له لانه متعال عن الغرض فلا يكون

ايضا للعبد لانه تعالى قادر على تحصيل ذلك الغرض ابتداء من غير توسط التكليف لانه تعالى قادر على جميع الممكنات ابتداء

ولما كان كذلك فيقبح التكليف واجيب عن هذا الاحتجاج بان التكليف لحاجة ترجع الى [illegible] اعلام الحق

الى الخلق بنزول الثواب بواسطة الاتيان بما يكلف به على اهل الجنة ووصول العقاب على اهل النار بواسطة

تركه وانما فرق بين السعداء والاشقياء ولما كان كذلك [illegible] طلب علته لان حكم الله تعالى لا يعلل [illegible] ولا يسأل

عليه فان الله تعالى منزه عن ان يعترض على ما صدر منه ولا يعترض عليه ولا يسأل عن فعله كما قال تعالى

لا يسأل عما يفعل وهم يسألون قال الكتاب الثالث في النبوات

وما يتعلق بها كمباحث الامامة وغيرها من السمعيات كالحشر والجزاء والشفاعة الى غير ذلك وفي هذا الكتاب

ثلاثة ابواب الباب الاول في النبوة وفي هذا الباب مباحث المبحث الاول في احتياج الانسان الى

النبي [illegible] لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه فكان [illegible] من غذائه ولباسه

ومسكنه [illegible] الا بالمشاركة [illegible] الى مشاركة انسان آخر [illegible] ايضا [illegible]

وهي ان يعمل كل واحد منهم [illegible] صاحبه ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ

منه من عمله وتكون تلك المعاوضة والمعاملة [illegible] ما يتوقف عليه صلاح الشخص كالامور

المذكورة وصلاح النوع [illegible] ولما كان كل واحد [illegible] يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه

في ذلك [illegible] شهوته وغضبه الى الجور [illegible] احتاج الانسان الى عدل متفق عليه [illegible] لا يكون كذلك

[illegible] ذلك العدل شرع [illegible] الى احكام [illegible] كلية [illegible]

[illegible] القوانين هي الشرع والشرع لا بد له من شارع [illegible] الذي ينبغي [illegible] الشارع يكون ممتازا

من غيره [illegible] ظاهرة [illegible] لانه لو لم يكن كذلك [illegible] الناس [illegible] الشرع [illegible]

[illegible] وتلك المعجزات [illegible] الناس [illegible] الشارع [illegible] على اجابته [illegible]

[illegible] ذلك الشارع [illegible] العقاب العاجل والآجل [illegible] المطيع بالثواب الشارع الموصوف [illegible]

[illegible] هو النبي فالانسان يحتاج الى النبي عليه السلام وهو المطلوب قال البحث الثاني في امكان المعجزات

المعجز امر خارق للعادة من ترك او فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة [illegible] مقرون بالتحدي [illegible]

فثبت ان الانسان يحتاج الى النبي عليه السلام

في معالم التوضيح

من شفى من الانبياء نجح لنفسه لكونها غير مقرونة بالتحدي والمخالفة مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة

معلم ما ... وكذا ان معنى ما يجب ان نراه على ما قال المص في تعريف المعجز ان يكون منطبقا عليها الا ان

هذا مفهوم الشرك الذي يكون خارق للعادة مثل ان يمسك الشئ عن القوت مدة مع معتادة وسهم وكم

محمو نار الحق وهذا جائز بسبب انجذاب النفس الى عالم القدس المستتبع لتعطيل القوى البدنية وقعت القوى

البدنية عن افعالها كالهضم والشهوة والتغذ به وما يتعلق بها ولا يحلل منه الا ما يحلل عن فاستغنى الى

من تركه ما تحلل الى عن الغذاء الا ترى ان المريض بالامراض الحادة لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد

المحمودة وتحليلها بتحليل المواد الردية لم يطلب الغذاء ومع لو انقطع الغذاء مثل الانقطاع عنه في غير هذه الحالة

لهلك والى ما ذكرنا الاشارة في قوله عليه السلام لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني قال والاخبار

عن الغيب الفعل الخارق للعادة اما ان يكون فعلا ايجابيا او فعلا تركيا الاول فمثل

ان يخبر عن الغيب بسبب ان يتبع الى ما في اليقظة ما يتبع لهم في النوم من الفراغ عن الاشتغال بتصرف

البدن فيتصل نفسه لقوته وتخلصه من الشواغل البدنية وانهاره من الكدورات البشرية بالملائكة العظام

اي الجواهر الروحانية الشريفة التي فيها صور الموجودات فتنتقش النفس بما في تلك الملائكة العظام

من صور الكائنات الواقعة في عالمنا هذا كانطباع صورة في مرآة في محاذاة اخرى لا تقابلها عند ارتفاع

الحجاب بينهما فتدرك ما عند ما من المغيبات على وجه كلي وانما انتقشت صور الجزئيات في تلك الجواهر

لانها اسباب وعلل لوجودات الكائنات ومدركة لذواتها وما يلزمها اي الكائنات وصدرت منها الكائنات

ومدركة لما يتوقف عليها الكائنات اي الحوادث اللاحقة المحتاجة الى الحوادث السابقة فتكون صور جميع

الكائنات من الازل الى الابد مرتسمة في العقول واذا انتقشت النفس بصور تلك الكائنات فينتقل

تلك الصور منها المتخيلة الى الحس المشترك فيرى تلك الصور كالمشاهد المحسوس وهذا هو الوحي وربما تعلو

الى حد الاتصال فتسمع كلاما منظوما من شخص مخاطب وذلك المخاطب هو الملك ويشبه ان يكون

نزول الكتب الالهية بهذا الوجه لا يستحيل ان ترد العقول عند شخص وتكلمهم بكلام وان كان هو الفعل

خارج عن قوى فمثل ان يفعل النبي فعلا لا يقدر على الفعل غيره من اشباهه مثل ان يمنع النبي الماء عن جريانه كما نقل

من عليه السلام انه نبع الماء من بين اصابع النبي كما نقل عن نبينا عليه السلام وذلك الفعل لا بمعنى ان الماء يسبب ان يسلط

الله نبيه على مادة الكائنات فيتصرف في نفسه فيها بازالة صورة وايجاد الاخرى كما يتصرف في ابدانه سبحانه منه

يناسب مزاج الماضي ويشارك مزاجه في ذلك العنصر في طبيعته الى ان يكون نفسه اقدر على التصرف في ذلك العنصر

من التصرف ان يتسبب من الاسباب وان لم نعلم ذلك السبب بحقيقته ولا كان كذلك فيشتغل في ذلك الاشياء

وهذا السبق في امكان المعجز على راي الحكماء واما على راي المتكلمين فلا حاجة الى هذه التطويلات فان الله قادر

في جميع الممكنات وفاعل بالاختيار يخلق ما يشاء من عباده بالوحي والمعجز وارسال الملك اليه وانزال الكتب عليه

قال الباب الثالث في اثبات نبوة نبينا عليه السلام المبحث الاول ان نبوة نبينا عليه يدل على نبوته وجهان الاول انه عليه

وادعى النبوة بالتواتر واتى بالمعجزة اما الاول فلانه لما تقدم ان المعجزة عدد من الاول من المعجز فلانه عليه اتى بالتواتر

بالتواتر وتحدى به لانه عليه طلب المعارضة من الفصحاء له فيه وان كنتم في ريب مما نزلنا فاتوا بسورة من مثله

الآية وهي دالة على التحدي بسورة والفصحاء وذلك هو النهاية فيه ولم يعارضوا بل عجزوا عن ذلك لانهم لو قدروا

عليها لعارضوه لتوفر دواعيهم عليها ولو وقعت المعارضة منهم لنقل بل كان لاشتهار تلك المعارضة

اولى من اشتهار القرآن لان القرآن يصير كالشبهة وتلك المعارضة كالحجة فيعلم ان القرآن معجز متواتر فيثبت

انه اظهر المعجزة المنقولة الينا بالتواتر وهو المطلوب وايضا انه اتى بالمعجز العقلية وذلك في نوعين كالاول انه اخبر

عن المغيبات وذلك على قسمين قسم من المغيبات المستقبلة وقسم من المغيبات الماضية

والقسم الاول ايضا فيها قسم ورد في القرآن وقسم ورد في الاخبار اما الذي ورد في القرآن

فكثير منها قوله الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون كما وقع ومنها قوله خطابا له

ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد يعني الى مكة وكان كما اخبر وفتحت مكة معادا الا ان معاد

الرجل بلده وذلك لان الرجل يتصرف في البلاد ثم يعود اليه ومنها قوله عليه السلام قل للمخلفين من الاعراب

ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون الآية وقد وقع ذلك لان المراد من قوله اولي

باس عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعاهم ابو بكر الى قتالهم وعند بعضهم هو فارس وقد دعاهم عمر بن الخطاب الى

قتالهم وعند بعضهم اصحاب صفين اي اصحاب معاوية وقد دعاهم علي الى قتالهم وقد تكون معنى قوله يسلمون

اي ينقادون ومنها قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض اي

ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم فيجعلهم سكانها وملوكها كما استخلف الذين من قبلهم يعني بني اسرائيل

اذ اهلك الله الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم وكان كما اخبر لان المراد منه الصحابة بدليل

قوله منكم وبدليل قوله وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا فكانوا هم الذي في صدر الاسلام وقد انجز الله وعده لهم وبعدهم

بعدهم

ما يضا كثيرة منها قوله صلعم الخلافة بعدي ثلثون سنة وكانت مدة خلافة الخلفاء الراشدين فكمل العدد ومنها قوله
اقتدوا باللذين من بعدي ابا بكر وعمر وقد اقتدى المؤمنون بهما ومنها قوله صلعم لعمار بن ياسر تقتلك
الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين في حرب البغاة مع علي ومنها قوله صلعم للعباس عم النبي حين اسره وطلب الفداء
لنفسه ولابني اخيه عقيل ابن ابي طالب ونوفل ابن الحارث واعجز العباس نفسه عن الفداء وقال للعباس
فقال اين المال الذي وضعته عند زوجتك ام الفضل بمكة وليس معكما احد وقلت لام الفضل
ان اصبت في سفري هذا فلعبد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق ما علم هذا احد غيري
وانك لرسول الله صلعم ومنها اخباره عن موت النجاشي في اليوم الذي مات فيه فان ابا هريرة
روى ان النبي نعى للناس النجاشي اليوم الذي مات فيه وقال لاصحابه صلوا على اخيكم النجاشي وخرج بهم
الى المصلى وصف لهم وكبر اربع تكبيرات ثم شاعت الاخبار انه مات في ذلك اليوم ومنها اخباره بما يحدث
من الفتن والعلامات الى اشراط الساعة كما هو مذكور في باب الملاحم وباب اشراط الساعة من كتاب
المصابيح وكاخباره عن نائبة بغداد لان ابا بكرة روى عن النبي صلعم انه قال ينزل ناس من امتي بغائط يسمونه
البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان في آخر
الزمان جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها ثلث
فرق فرقة ياخذون باذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة ياخذون لانفسهم وهلكوا وفرقة يجعلون ذراريهم خلف
ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهداء وكان كالحبل لان المراد بقوله البصرة هو بغداد ويكون تلك القرية قبل
قبل عقد المدينة تسمى بالبصرة لاتفاق شبهها بحد بغداد والدليل على ان المراد بتلك البصرة
لا هو بغداد لا البصرة لان النهر الذي عند البصرة لا يقال له دجلة بل هو قطعة من شط العرب وليس
عليها جسر بل انما هو نهر بغداد وقد جاء بنو قنطوراء لان المراد ببني قنطوراء الترك وذلك لان قنطوراء
جارية ابراهيم عليه السلام والترك من نسلها وقد تفرق اهل بغداد في تلك الفجائع ثلث فرق كما روى النبي صلعم
من اهل العلم بكيفيته ونقل في مطالع ما كتب الامام نصير الدين الطوسي رحمه الله ما حكيناه وكاخباره النبي صلعم عن
نار تظهر في مدينة من مدن الشام فان النبي صلعم قال لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز
تضيء اعناق الابل ببصرى فكان كما اخبر فان نارا قد ظهرت في ارض الحجاز وقد
سنة اربع وخمسين وستمائة حتى رؤيت من بصرى وعمل على نارها اعناق الابل تلك الصفات وهذا شائع فاش
بين الناس

فان تلك الاسارى نتاج عظيم من الحجاج والان اكثرهم باقون مستغرقون في البلاد والله اعلم باسرارهم ومنها الاخبار
عن المغيبات الماضية كالاخبار عما وقع من اقاصيص الاولين كالقصص المذكورة في القرآن وذلك اخبار عن المغيبات
لان ذلك كان من غير قراءة كتاب والاستفادة من انسان وان هذا النوع الكلام من معجزاته العقلية قبل بلوغه
علمه هذا المبلغ العظيم في الحكم النظرية والعملية بغتة يدل على اتيانه بكلام عجز الاولون والاخرون عن معارضته
مشتملا على جميع الحكم النظرية والعملية بل جميع العلوم العقلية والنقلية كما هو مذكور في التفسير الكبير بلا تعلم
من احد وممارسة كتب المتقدمين من اعظم خوارق العادات واما المعجزات الحسية فكما نقل عنه عليه
انه اتى بمعجزات لا تعد منها ما ذكر كانشقاق القمر قال انس بن مالك روي ان اهل مكة سألوا رسول الله صلعم
ان يريهم آية فاراهم القمر شقتين حتى راوا حراء بينهما وهو جبل بمكة وكتسليم الحجر على النبي صلعم لانه روى جابر بن
سمرة قال قال رسول الله صلعم اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث اني لاعرفه الان وفي التمسك
بهذا الحديث نظر لان صدق هذا الكلام موقوف على ثبوت نبوته فابتناؤه دور وكنبوع الماء من بين اصابعه لانه
قال جابر عطش الناس يوم الحديبية ورسول الله بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم اقبل الناس
نحوه وقالوا ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب الا ما في ركوتك فوضع النبي يده في الركوة فجعل
الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون قال فشربنا وتوضأنا فقيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة
الف لكفانا كنا خمسة عشر مائة وكحنين الجذع فانه قال جابر كان النبي صلعم اذا خطب يستند الى
جذع نخلة من سواري المسجد فلما صنع المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت ان تنشق
فنزل صلعم حتى اخذها فضمها اليه فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت وكشكاية الناقة
اليه صلعم من كثرة العمل وقلة العلف كما روى يعلى بن مرة الثقفي فانه قال ثلثة اشياء رايتها من رسول الله
صلعم بينا نحن نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما رآه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف عليه النبي صلعم فقال اين صاحب هذا
البعير فجاءه فقال بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله وانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره قال اما اذ ذكرت
هذا من امره فانه شكا كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه وباقي الحديث طويل لا تعلق له بما نحن فيه تركناه
وقوله يسنى عليه اي يستقى عليه وجرجر البعير اي صوت وجران البعير مقدم عنقه من مذبحه الى منحره وكتكلم
الشاة المسمومة فانها قالت لا تاكل مني فاني مسمومة كما روى جابر ان يهودية من اهل خيبر سمت
شاة مصلية ثم اهدتها لرسول الله صلعم فاخذ رسول الله الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقال رسول الله

ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية ودعاها فقال سمَمْتِ هذه الشاة فقالت من اخبرك فقال اخبرتني

هذه في يدي يعني الذراع قالت نعم قلت ان كان نبيا فلن تضره وان لم يكن نبيا استرحنا منه فعفا عنها صلى الله عليه وسلم

ولم يعاقبها الى غير ذلك من المعجزات مما ذكر في كتاب دلايل النبوة فانها وان لم تتواتر كل واحد منها لكن مجموع

الرواة بلغوا حد التواتر فالمشترك بينها وهو الاعجاز متواتر كما في شجاعة علي وسخاوة حاتم فثبت ان محمدا ادعى

النبوة واظهر المعجزة فيكون نبيا لان كل من ادعى النبوة واظهر المعجزة فهو نبي اذ المعجزة تنزل منزلة تصديق الله

اياه لان الرجل لو قام في محفل عظيم وقال ايها الناس هذا الملك الكريم فطالبوه ذلك الرجل بالحجة ففتح مواه

فقال الرجل للملك ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي هذا فالف عادتك وقم من مقامك وافعل كذا وكذا ففعل

الملك حضر الحاضرون تصديق الملك اياه وعلم بالضرورة صدقه في دعواه ولا يحتاج بانه كان اتفاقيا بان اتفق

اجابة الملك سؤاله فكذا هنا وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق لاستحالة جواز الكذب على الله تعالى لذاته اوبقبحه

فثبت بما ذكرنا انه نبي قال والثاني اقول الوجه الثاني ان جميع سيرته وصفاته المتواترة كملازمة

الصدق فانه ما سمع عنه لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا كذبا ولو صدر عنه الكذب مرة لاجتهد

اعداؤه في تشهيره وكاعراضه عن متاع الدنيا مع ما عرض الاقبال عليه فان قريشا عرضوا عليه الملك

والزوجة والرياسة حتى يترك دعوى النبوة فلم يلتفت اليهم وكالسخاوة في الحالة الغاية حتى انه عاتبه عليها

فوا [illegible] ولا تبسطها كل البسط وكثباته في الشجاعة الى حد لم يفر قط من احد وان عظم الخطب مثل يوم احد

ولهذا قال البراء والله كنا اذا احمر البأس نتقي به وان الشجاع منا الذي يحاذي به يعني النبي صلى الله عليه وسلم وهذا يدل

على انه صلى الله عليه وسلم كان قوي القلب لوثوقه بالله تعالى كقوله والله يعصمك من الناس وكذا فصاحته الى

ان بكت مصاقع الخطباء من العرب العرباء كما قال اوتيت جوامع الكلم وكذا اصبر صبر في دعوى النبوة مع ما يراه

من المتاعب والمشاق كما قال ما اوذي نبي مثل ما اوذيت فانه لم يظهر منه فتور ولا في امره قصور

ولم ينحط من المنهج الاقوم ومعلوم ان المزور لا يمكن ان يكون كذلك وكذا ترفعه عن الاغنياء ورأس القوم

والتواضع مع الفقراء والمساكين لا يكون طبعا الا للانبياء فلم يتفق لاحد من الخلق اجتماع هذه الصفات

في ذاته كما اجتمعت في ذاته فانه من اعظم المعجزات واقوى الدلالات على نبوته قال الثالث اقول الثالث

البراهمة لا حاجة الى بعثة الرسل لان ما جاء به الرسول ان حسنه العقل فلا حاجة الى الرسول لان كل ما حسنه العقل فهو مقبول

سواء ورد به الرسول او لا وان قبحه العقل فكذلك لان كل ما قبحه فهو مردود سواء ورد به الرسول او لا وان لم يدرك حسنه

العقل

والقبح

ولا قبحه بل يتوقف فيه وكذلك لانا نتوقف فيه وكذلك العقل فيتمسك عند الحاجة اليه بالانتفاع به لما تقرر في العقول

ان كل ما ينتفع به الانسان ولم يكن ضرر دار كالتنفس مثلا كان الانتفاع به حسنا والا يلزم تكليف ما لا يطاق

وانه لا يليق بالحكمة ويمتنع الانتفاع به عند الاستغناء عن الانتفاع به لما تقرر ايضا في العقول ان الاكثر

في محل الحاجة قبح الانتفاع به لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا واذا كان كذلك فلا فائدة في البعثة

ومنقوضة بالنبي عليه السلام ولنا في الجواب عنه بوجهين الاول انا لا نسلم عدم الاحتياج الى البعثة بل للبعثة فوائد

لا تحصى منها ان يتردد العقل ويتوكد بالنقل في الاحكام التي يحكم العقل بها بواسطة انه ويزيل الشبهة الضعيف

وقوتها وان يرشد الى ما يتوقف العقل فيه ولا يدرك به كثبوت الاحوال واحوال الجنة والنار فان العقل

لا يجزم به بل يتردد فيه فالنبي اذا اخبر عنه بالوقوع جزمنا به ومنها ان يبين حسن ما يتوقف العقل في حسنه

وقبحه كحسن الاشتغال بالطاعات لان العقل المستقل لا يدرك حسنه لانه تصرف في ملك الله تعالى بغير اذنه

قبيح ومن حيث انه ربما يؤدي تركها الى التعذيب حسن فاذا بين النبي حسنها حسنه ومنها التفصيل بالحسنة العقل

اجمالا بان يبين كمية الطاعات وكيفيتها وكيفيتها ما التفصيل ليحصل به قطع عذر المكلف في الوجه

كما قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل لا يمكن ان يعتذر المكلف بجهة ومنها وان كان اصل الطاعة في

العقول واجبا لكنه تعالى خلقنا للعبادة فيجب ان يبين ما لنا وما هي وكيف هي فلما فصلها النبي وبينها

اندفعت هذه الحجة ومنها ان يعلمنا النبي وظايف الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود اكثر في الاوقات

متتالية كالصلوة وطري لاجل استحفاظ التذكر بالمعبود ونبين الطاعات التي يلزمها للعبد كالزكوة وصلة

الرحم والبر الى الوالدين وغيرها ومنها ان يشرع قواعد العدل المتعلق بنوع الانسان كما في صدور هذا الباب ومنها

ان يعلم الصناعات الضرورية في المعيشة كالغزل والنسج والخياطة والبناء والفلاحة والخبز والطبخ وغيرها من

الصناعات النافعة المكملة لامر المعاش وتكثير الكمال كما في صنعة الدرع كما قال الله تعالى في داود عليه السلام

وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم الاية اول البعير كما قال في نوح عليه السلام واصنع الفلك باعيننا ووحينا ومعلوم

ان توقيف هذه الصناعات مما يستحق اجابا بالتعب وضرر عظيم فوجب بعثة الانبياء لتعليمها ومنها ان يعلم

منافع الادوية المخلوقة في الارض من كونها نافعة في بعض الامراض ضارة في بعضها الى غير ذلك من

فوايد الادوية كما هو مذكور في الكتب الطبية تعلمها بلا تعب ولا خطر فان التجربة فيها كثيرا ما تفضي الى الهلاك

وان يعلم خواص بعض الكواكب الثابتة والسيارة واحوالها كما يعرفها المنجمون فان ذلك لا يحصل العلم بها الا بالتجربة

المتطاولة التي

وتمسك اليهود بقول القائل ان لزوم الكذب على الدوام ... فانتم ...

لا تفي بها العبارة لان العلم الضروري بذلك انما يحصل بعد تكرر الاحوال والامارات المشاهدة لا يمكن ان تفي بها الوصف
سلمنا ان العقل في الجملة كاف في العلم بحسن الاشياء وقبحها بان يعلم ذلك والكامل من العقول لكن جميع العقول
غير كامل بل هي متفاوتة في الكمال والنقصان فلا بد للناس من معلم يعلمهم ويرشدهم الى ما قصرت عنه عقولهم
ولهذا قال عليه السلام كلموا الناس على قدر عقولهم قال اقول قالت اليهود لو كان محمد نبيا لكان صادقا في
جميع اقواله لكنه ليس كذلك لان من اقواله ان شريعة موسى عليه السلام منسوخة وذلك باطل لانه لا يخلو اما ان يكون مبينا في
شرع موسى انه سينسخ او لا فان كان مبينا لزم ان يكون معلوما لامته وان كان كذلك كان العلم بكون شريعته
منسوخا كالعلم باصل شريعته وان كان كذلك لزم ان يتواتر نسخه ويشتهر كما تواتر اصل دينه لكنه ليس كذلك
لانه لو كان متواترا لما امكن لليهود انكاره وان لم يكن مبينا في شريعته انه سينسخ فان كان في شريعته ما يدل على دوام شريعته
امتنع نسخ شريعته والا لزم الكذب وجوزتم نسخ شريعة محمد عليه السلام وانه باطل بالاتفاق [illegible]
عليكم وان لم يكن في شريعته ما يدل على النفي والا على الابد لم يتكرر شريعته فلم يثبت العمل بمقتضى شريعته بغير مرة لان الامر
المطلق لا يفيد وجوب الفعل الا مرة وشرع موسى ليس كذلك لان السبت المتبقية في شريعته كانت متوجهة على الخلق
بذلك الشرع الى زمان بعث محمد عليه السلام اتفاقا فعلم ان شرع موسى غير منسوخ فلا يثبت نبوة محمد عليه السلام ومواطاة ... الجواب
عنه انا نختار القسم الاول وهو انه كان في شرع موسى ما يشعر بنسخه قطعا قولهم لو كان كذلك لوجب ان يتواتر ويكون كما تواتر
اصل دينه قلنا لا نم ذلك بل انما لم يتواتر كما تواتر اصل الدين لانه لم يتوفر الدواعي الى نقله توفرها الى نقل اصل
الدين او نختار انه كان في شريعته ما يدل على الدوام ظاهرا لا قطعا ولا يمتنع النسخ ح لانه يكون المراد غير الظاهر واما ذكره
بلفظ التابيد ليدل على طول المكث او لئلا يضعف اعتقاد الامة فانهم لو اعتقدوا انه ينسخ لما كانوا منقادين له كانقيادهم
اذا اعتقدوا دوامه وفي هذا الجواب الاخير نظر لان هذا الاحتمال قائم في شرع محمد عليه السلام قال الرابع اقول البحث الرابع
في عصمة الانبياء ويسمى تنزيههم اتفق الجمهور على عصمتهم عن الكفر والمعاصي بعد الوحي وان اختلفوا في تفصيله فمن الخوارج
جوزوا عليهم الكفر لانهم جوزوا عليهم الذنب وكل المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر وقوم آخرون جوزوا عليهم اظهار الكفر
عند الخوف من القتل مع الايمان بل اوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر ح يوجب القاء النفس في التهلكة
والقاء النفس في التهلكة حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ومنع هذا القول بانه لو جاز اظهار الكفر عند
الخوف من القتل لكان اولى الاوقات به عند اظهار الدعوة لان الخلق في ذلك الوقت يكونون منكرين متمردين
هالكين فجواز اظهار الكفر وقت اظهار الدعوة يؤدي الى اخفاء الدين بالكلية وذلك باطل فوجب [illegible]

جوزوا على الانبياء الاقدام على الكبائر وقوم منعوا من تعمدها اي لم يجوزوا على الانبياء القصد في الاقدام على الكبائر
وجوزوا تعمد الصغائر عليهم واصحاب المصنف اي الاثنا عشرية لم يجوزوا الكبائر عليهم مطلقا لا عمدا ولا سهوا وجوزوا
الصغائر عليهم سهوا لا عمدا والحق انه لنا على ابطال ما عدا مذهبنا وجوه لانه لو صدر عن الانبياء كفر او كبيرة يلزم امور ستة الاول
وجب اتباعهم في ذلك لقوله تعالى فاتبعوني ولامرنا باتباع الرسول لقوله تعالى ... والاتباع واجب ولما كان كذلك
يلزم ان يكونوا مامورين بالكفر والكبيرة ومنهيا اجماعا وفيه نظر فان هذا الاستدلال يدل على عدم جواز صدور الكفر منهم في غير
حال التقية وعدم جواز الكبيرة عمدا لكن لا يدل على عدم جواز صدور الكفر عنهم في حال التقية وعدم جواز الكبيرة سهوا
لان الامر بالاتباع لا يدل الا على الاتيان بالمامور به على الوجه الذي صدر من المتبوع وذلك يقتضي ان يجوز علينا الكفر حال التقية
والذنب سهوا وكلاهما جائز علينا اتفاقا والثاني يلزم ان يكون الانبياء معذبين بذلك اشد العذاب لان من كان
اجل كان صدور النقيصة عنه افحش فيكون استحقاقه للذم اشد ويؤكد ذلك ... النبي عليه
قوله يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وان الله تعالى زاد في حدود الاحرار على حد العبد ضعف
حد العبد وليس تضعيف العذاب وزيادة الحد الا لزيادة الكمال في شانه عليه وفي الاحرار ولما كان كذلك
يلزم ان يكون صدور الذنب عنهم افحش من صدوره عن عصاة الامة ولما كان كذلك لزم ان يستحقوا الذم العاجل
والعقاب الآجل فوق حال جميع عصاة الامة لكن ذلك باطل اجماعا وفيه نظر فانه انما يلزم ذلك ان لو صدر الكفر
عنهم دون عذر والذنب عمدا والثالث يلزم ان يكون الانبياء من حزب الشيطان لانهم يعملون بما اراده الشيطان
لكنهم ليسوا كذلك لانهم لو كانوا من حزبه لكانوا خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون لكن ذلك باطل اجماعا
وفيه نظر عرفته والرابع ان لا يقبل شهادتهم لكونهم فاسقين ح والفاسق لا يقبل شهادته لقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا لكنهم مقبولو الشهادة والا لكانوا ادنى حالا من عدول الامة وفيه النظر المذكور والخامس
يلزم ان يستوجبوا الذم والايذاء لوجوب زجرهم لان الدلائل الدالة على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
عامة لكن زجر الانبياء وايذاؤهم غير جائز لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة
وفيه ايضا النظر المذكور والسادس يلزم ان ينعزلوا عن النبوة لان المذنب ظالم لنفسه لقوله تعالى فمنهم
ظالم لنفسه والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لكن انعزال الانبياء عن النبوة
باطل اجماعا وفيه ايضا ما في اخواته لانه قال المراد بذكر العهد ... عهد الامامة لقوله تعالى عقيبه
خطابا لابراهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فعلم بان الكلام في عهد الامامة
لا في عهد النبوة

فيكون المراد بعهد الامامة وثانيها ان ذلك فان المراد بالامام من يقتدى به والنبي كذلك ثم انه وان سلم ان المراد
بذلك العهد عهد الامامة فعهد النبوة اولى بان لا يصل الى الظالم لان عهد الامامة اقل درجة من عهد النبوة وهذا
الملازمة بين جواز صدور الكفر والذنب عنهم وبين السؤال السابق وثبت بطلان السؤال السابق فثبت المدعى وهو
امتناع صدور الكفر والمعاصي عنهم قال واما الاول عورض بالدلائل الدالة على عدم جواز صدور الكفر
والذنب من الانبياء بوجوه منها قوله تعالى خطابا لمحمد عليه السلام عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله ليغفر لك الله ما تقدم
من ذنبك وما تأخر فان كلا من الآيتين تدل على صدور الذنب عنه عليه السلام اما الاولى فلان العفو يدل على تقدم الذنب
واما الثانية فظاهرة والجواب عنه ان الذنب في كل من الآيتين محمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار سيئات
المقربين وانما حمل على ترك الاولى جمعا بين الدليلين ومنها واقعة آدم فان آدم كان نبيا بالاتفاق وقد صدر
عنه المعصية لقوله تعالى وعصى آدم فغوى فيجوز صدور المعصية من الانبياء والجواب عنه ان تلك الواقعة
كانت قبل نبوته ويدل عليه امران الاول انه لو كان حالة الواقعة نبيا لوجب ان يكون له امة صرح [illegible] لكنهم
اتفقوا على انه لم يكن له امة في الحال وثانيهما قوله تعالى ثم اجتباه ربه دل على ان الاجتباء كان متأخرا عن الواقعة لان كلمة
ثم للتراخي ومنها قول ابراهيم اشارة الى الكواكب هذا ربي فان ابراهيم نبي اتفاقا وقد تلفظ بكلمة الكفر فيجوز
صدور الكفر من الانبياء والجواب عنه ان ابراهيم ذكر هذا على سبيل الفرض ليبطله كما [illegible] انا اذا اردنا
ان نبطل امرا نفرضه ثم نلزم عليه محالا وايضا قال بل فعله كبيرهم هذا وهذا كذب فيجوز صدور الكذب من
الانبياء والجواب عنه من وجهين الاول ان ابراهيم لم يكن قاصدا لاسناد الفعل الى الصنم حتى يكون كذبا
بل قصد بقوله الاستهزاء بالكفار ومثاله ما لو قال صاحبك [illegible] وقد كتبت كتابا بخط احسن وانت
مشهور [illegible] انت كتبت هذا فتقول له بل كتبته انت كان قصدك بهذا الجواب تقرير ذلك مع الاستهزاء لا نفيه
عنك فكذا ههنا الثاني ان ابراهيم اسند الفعل الى السبب الباعث لان تعظيم الكفار على الصنم حمله
على ذلك والفعل كما يسند الى المباشر فقد يسند الى الباعث عليه وايضا نظره في علم النجوم ليعلم حاله
من تاثيرات النجوم لقوله تعالى فنظر نظرة في النجوم والنظر في علم النجوم لذلك حرام فيكون ابراهيم مرتكبا للحرام
والجواب عنه ان نظره في النجوم كان للاستدلال به على حكمة صانعه والتفكر في مصنوعاته وهو
من اعظم الطاعات ولذا مدح الله المتفكرين في خلق السموات بقوله الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى
جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض الآية وايضا قول ابراهيم اني سقيم كذب ايضا لانه لم يكن سقيما

والكذب كبيرة فيكون الكبيرة صادرة من الانبياء والجواب عنه ان ابراهيم لعله كان في ذلك الوقت او علم
انه سيصير [illegible] من سقم حالي او [illegible] متوقع للاستقبال وذلك جائز فلا كذب ومنها اخفاء يوسف حريته
عند بيعه فان ذلك يدل على كتمان الحق وكتمان الحق ذنب فيجوز صدور الذنب من الانبياء لكون يوسف
نبيا بالاتفاق والجواب عنه ان يوسف انما كتم حريته ولم يبينها لاشتغالهم بقتل الاخوة اياه لو اظهر وذلك
جائز لامكان ذلك قبل نبوته وايضا همّ بالزنا لقوله تعالى ولقد همت به وهم بها والهم بالزنا ذنب فجاز
صدور الذنب من الانبياء والجواب ان ذلك الهم جبلي وذلك لان الرغبة في النساء مركوزة في جبلة
الرجال وتلك ليست مذمومة [illegible] ولم يكن ذلك اختياريا حتى يكون
مذموما وايضا جعل سقايته في رحل اخيه ليتهمهم بالسرقة وذلك خيانة والخيانة حرام والجواب
عنه ان ذلك كان لموافقة اخيه ليحبسه عنده فلم يكن خيانة ومنها ما صدر من اخوته من ارتكاب
الكذب وايذاء ابيهم وبيع يوسف فان كلها كبائر مع كونهم انبياء والجواب عنه لا نسلم ان كلهم انبياء
وان سلم انهم انبياء لم يكن ذلك حال نبوتهم بل قبلها ومنها قصة داود وهي معلوم مع اخيه اوريا فانه
قد قتل اخيه ليتزوج مع امرأته كما قال تعالى بلسان الملائكة تعريضا لداود بانه قد طمع في زوج اخيه
ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزني في الخطاب وكل منها كبيرة فدل
ذلك على جواز الكبيرة على الانبياء لكون داود نبيا اتفاقا والجواب عنه ان تلك القصة ليست صحيحة على
الوجه المشهور لان داود عليه السلام انما طلب نكاح زوجة اخيه بعد سماع قتل اخيه فلهذا القدر قد عوتب عليه لانه
علم انه لم يغتم لموت اخيه ولان ما هو مذكور في القرآن يحتمل ان يكون المراد منه غير من القصة
المشهورة لما قال بعض المفسرين ما تضمنه الآية [illegible] الخصم اذ تسوروا المحراب
اذ دخلوا على داود الآية ان جماعة تسوروا وقصدوا ليقتلوه فلما رآهم داود خاف لما تقرر في العرف انه لا يتسوروا
دور الملوك من غير ابوابهم وهو المراد من قوله ففزع منهم فلما رآه داود مستيقظا خافوا [illegible] واخترعوا
خصومة لا اصل لها بزعم انهم انما قصدوه لاجلها دون ما قصدوه وهو المراد من قوله تعالى قالوا لا تخف خصمان
بغى بعضنا على بعض ثم ان احدهم على الآخر [illegible] حكاية عن دعواهم ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة الآية
فقال داود لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وحمل الآية على هذا اولى لان الملائكة ما ظلم بعضهم على بعض
فيكون ذلك كذبا وحمل النعجة على النساء مجاز والاصل عدم صدور الكذب من الملائكة وارتكاب المجاز [illegible]
فلا يلزم الا الحاق الكذب

بتكل اللصوص وهو جائز فان ذلك فعلهم بعد علاوة ظن داود انما فتناه واستغفر ربه وخر راكعا واناب يوم صدور الذنب
منافٍ لما ذكرتم لانه لا يقتضي الاستغفار وذلك لانه اما ان كان خوفه من ان يقتلوه او علم انه منتقم منهم او يعفو عنهم
والاستغفار انما كان لهم لا لنفسه وذلك غاية الحلم والكرم فلا يكون منافيا لما ذكرنا فان وذلك قوله فغفرنا له
منافٍ لما ذكرتم لانه لو كان الاستغفار لهم لوجب ان يقول فغفرنا لهم وذلك يحتمل ان يكون المراد فغفرنا له
اي لحرمته وشفاعته فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه وهذا غاية ما يقال في هذا المقام قال ولا ذنب
اقول ما ذكرنا من الاجابات انما كان فيما هو بعد الوحي واما قبل الوحي فلا كلام فيه جوزوا الكفر عليهم لوقوع لكنه
لم يقع وفيه نظر ولم يجوزوا ايضا افشاء الذنب والاصرار عليه بل بصغير فضلا عن مشهور منه بالعصيان
لئلا يزول عن النبي الثقة والاعتماد بالكلية وجوزوا الذنب عليهم على سبيل الندرة بحيث يتوبون
ويشتهر حالهم بالصلاح والدليل عليه قصة اخوة يوسف ان سلم انهم انبياء وقالت الروافض فقد اوجبوا
عصمة الانبياء عن الذنوب والمعاصي مطلقا سواء كان صغيرا او كبيرا قبل الوحي او بعده لان الامام يجب
العصمة كما سيجيء فالنبي اولى به قال اقول هذا تنبيه على معنى العصمة المراد منها عند ذوي التحقيق
ملكة نفسانية يمتنع المتصف بها عن الفجور وتتوقف هذه الملكة على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات
لان العفة متى حصلت في جوهر النفس ثم انضاف اليه العلم التام بما في المعصية من الشقاوة وما
في الطاعة من السعادة صار ذلك العلم مقتضيا لرسوخها في النفس فتصير ملكة ويتأكد هذه الملكة
في الانبياء بشيئين احدهما تتابع الوحي والالهام من الله تعالى تذكر ذلك العلم وثانيهما بالاعتراض على ما يصدر من النبي
والعتاب على ترك الاولى بان يعاتب عليه ولا يترك مهملا بل يضيق الامر فيه عليه لانه متى رسخت
في النفس العفة ثم انضم اليها الوحي المتتابع بتذكر صار الكل ولاء انضم اليه خوف المؤاخذة على القدر القليل
صار اشد تأكيدا لان كل الاحتراز عن ذلك فيلزم تأكد حقيقة العصمة وقيل هي كون الشخص بحيث يمتنع صدور الذنب
عنه لخاصية في نفسه او بدنه ومنع هذا القول بوجهين لعدم ما يقال وما في الوجه الاول العقلي وهو انه
لو كان كما ذكرتم لما استحق المعصوم المدح على عصمته لانه لا اختيار له في ذلك ولا يمتنع تكليفه بشيء من الاوامر
والنواهي لذلك والوجه الثاني النقلي وهو قوله تعالى خطابا للنبي عليه السلام قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي دل على انه يجب ان يكون
النبي ايضا قادرا على ارتكاب المعاصي كما انا قادرون على ارتكابها والا لم يصح المثلية وقوله ايضا خطابا له
ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم دل على ان اثبات الكف عن العصمة لم يكن لذاته بل تثبيت الله اياه

والالتفات الى العصيان قال اقول البحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة وانبياء الى تفضيل الانبياء
على الملائكة اكثر اصحابنا من الاشاعرة والشيعة خلافا للحكماء والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي
من الاشاعرة فانهم ذهبوا الى ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء احتج الاولون القائلون بتفضيل
الانبياء على الملائكة بوجوه اربعة الاول انه تعالى امر الملائكة بسجود آدم لقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم
لآدم افضل من الملائكة لانه لو كانت الملائكة افضل منه لكان امر الملائكة بسجود آدم امرا بخدمة الافضل للمفضول
وهو لا يليق بالحكيم لاباء الافضل خدمة المفضول الثاني ان آدم عليه السلام كان اعلم من الملائكة لان آدم كان يعلم الاسماء
بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها والملائكة فان الله تعالى سأل الاسماء منهم فقالوا سبحانك لا علم لنا الا
ما علمتنا فيكون آدم اعلم منهم فيكون افضل منهم لان الاعلم افضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون
والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر اشق لوجهين الاول ان طاعة البشر انما تصدر
منهم مع الموانع والصوارف عنها من الشهوة والغضب والوسوسة دون طاعة الملك فان ذلك جبلته
فيكون طاعة البشر اشق الثاني ان طاعة البشر تكليفية يستنبط بالاجتهاد لقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار وطاعة الملك منصوص عليها لقوله تعالى لا يسبقونه بالقول والتمسك بالاجتهاد والاستنباط
في معرفة الشيء اشق من التمسك بالنصوص فثبت ان طاعة البشر اشق من التمسك بالنصوص فثبت
ان طاعة البشر اشق من طاعة الملك والاكثر اشق افضل لقوله عليه السلام افضل العبادات
احمزها اي اشقها الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والعالم
اسم لما سوى الله تعالى فيكون معنى الآية ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على كل
مخلوقات [illegible] ترك العمل به فيمن ليس من آل ابراهيم وآل عمران للاجماع على عدم افضليتهم فيبقى معمولا به في حق
الانبياء فيكون الانبياء افضل من الملائكة وهو المطلوب قال اقول واحتج الاخرون القائلون
بتفضيل الملائكة على الانبياء بوجوه ستة الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون وهذا السياق يقتضي افضلية الملائكة من المسيح فانهم ولانه لا يستنكف الوزير من خدمة
الا السلطان ويستنكف منه الحاجب عنه انا لا نسلم ان هذا السياق يدل على افضلية الملك بل يدل
على افضلية الملك بل يدل على انما جعلتم علة لاستنكاف وهو حصول المسيح من غير اب حاصل
في الملك اكثر لانه حصل من غير اب وام فحاصله في الملك اكثر وكأنه قال هم اولى بان يستنكفوا

الا شتكا فما ذكرتم مع انهم لا يستنكفون عنا فمن لكن ما ذكرتم لا يقتضي الا افضلية الملك من عيسى
لا من محمد عليه السلام فان الافضل من المفضول لا يجب ان يكون افضل من الافضل الثاني انه اراد تقدم ذكرهم
في الذكر على ذكر الانبياء يدل على افضليتهم وهذا ايضا والجواب عنه انه انما يلزم ذلك ان لو رتب كلامه من
الاعلى الى الادنى اما لو رتب على العكس فلا يلزم ذلك وايضا منقوض بالآية التي بعدها فانه قدم المسيح
على الملائكة الثالث وهو ان وصف الملائكة لا يستكبرون عن عبادته ليستدل ان بعدم استنكاف
الملائكة عن طاعته على ان البشر ينبغي ان لا يستكبر عنها ولا يناسب هذا الاستدلال الا لم يثبت
تفضيل الملائكة فان السلطان اذا اراد ان يزجر رعيته وجب طاعتهم له فانه يقول الملوك
لا تستكبر عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين والجواب عنه انه لم لا يجوز ان يكون المراد ان
الملائكة مع شدة قوتهم لا يتمردون عن طاعتي فالبشر مع غاية ضعفهم يتمردون فيلزم ان
يكون الملك اقوى من البشر لا انه اكثر ثوابا منهم فالمراد بالافضل هو هذا المعنى الرابع قوله
ثم قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك هذا يدل على ان حال الملك
اشرف وقوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين يدل على
ان منصب الملك اعظم والجواب عن الآية الاولى انا لا نسلم ان قوله ولا اقول لكم اني ملك يدل على
افضلية الملك بل يدل على ان الملك لا يتبع الوحي والنبي يتبع بدليل قوله ان اتبع الا ما يوحى الي
وعن الآية الثانية انها انما تدل على تفضيل الملك على آدم عليه السلام مطلقا اذ لا تدل عليه الا عند مخاطبة
ابليس عليه اللعنة دون حال الاجتباء الخامس ان الملك معلم النبي لقوله تعالى في شأن محمد عليه السلام علمه شديد
القوى اي جبرائيل والملك رسول الى النبي لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك فيكون افضل من النبي
لان المعلم افضل من المتعلم وكذا الرسول افضل من المرسل اليه قياسا على النبي بالنسبة الى الامة الجواب
عنه ان المعلم افضل من المتعلم فيما هو معلم له والنزاع في الافضلية مطلقا ولا نسلم ان الرسول افضل
من المرسل اليه والقياس على النبي بالنسبة الى الامة باطل لان الفرق ظاهر فان السلطان اذا ارسل
شخصا الى جمع ليكون حاكما عليهم فذلك الشخص افضل من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى شخص لاعلام
فلا يجوز ان يكون افضل منه كما اذا ارسل الملك غلاما الى الوزير اليه السادس هو ان الملائكة ارواح مجردة عن الرذائل
والآفات النظرية لكون علومهم فعلية كلية فطرية آمنة من الغلط بخلاف علوم البشر وعن الرذائل والآفات
العملية لكونها مطهرة

وفيه نظر

ذلك الشخص

82

عن الشهوة والغضب اللذين هما منشأ الاخلاق الذميمة دون البشر وهو ظ والملائكة مطلعة على اسرار
الغيب لاطلاعهم على مستقبل الاحوال الكائنة دون البشر والملائكة قوية على الافعال العجيبة كالسحاب والزلازل
والزلال العقوبة من غير فتور واختلال فوقع خلاف البشر والملائكة سابقة على البشر في الخلق لان
نظام العالم من الازل الى الابد مرتبط بهم بخلاف البشر والملائكة مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وماكفة على العبادات لقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون بخلاف البشر
والجواب عنها ان براءتها من الرذائل النظرية والعملية واطلاعها على الغيب انما يصح ان لو كان المراد بالملائكة
العقول كما ذهب اليه الحكماء وهي غير موجودة كما هو مذهب المتكلمين كما عرف في صدر الكتاب وكيف يقع النزاع
في انه افضل من الانبياء ام لا واما قوتهم على الافعال القوية فلا يدل على الافضلية التي هي عبارة عن كثرة الثواب
كما عرفت واما ارتباط نظام العالم بها فايضا يتعلق بالعقول دون ما نحن فيه واما طاعتهم وان كانت
اوفر لكن ليس لهم مشقة لكونهم مجبولين عليها فيكون طاعة البشر افضل لما عرفت قال
السادسة اقول المبحث السادس في كرامات الاولياء انكرها جميع المعتزلة الا ابا الحسين البصري فانه
قايل بها والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني من الاشاعرة موافق للمعتزلة في انكار الكرامات وهو لانه الاعتبار (?)
موقوف عطف اهل المعتزلة واما سائر الاشاعرة فيثبتونها لنا على جواز الكرامات هو انه لو لم يجز لم تقع
لكنها وقعت لوجوه الاول قصة آصف فان احضار عرش بلقيس في لحظة عين من مسافة
شهر امر خارق للعادة وهو ليس نبيا اتفاقا فيكون من باب الكرامات الثاني قصة مريم فان حبلها
من غير الذكر وحضور الرزق عندها من غير سبب امر من خوارق العادات والحال انها ما كانت من الانبياء
فوقوع هذه الوقائع من كرامات الاولياء الثالث قصة اصحاب الكهف فان لبث اصحاب
الكهف في الكهف ثلاثمائة سنين وازديادها تسعا من غير آفة وهم لم يكونوا من الانبياء فيكون هذا من باب
الكرامات واحتج المنكر في قوله عدم جوازها فان خوارق العادات لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس
النبي بالمتنبي لعدم ما يميزهما والجواب عنه لا نم التباس النبي بالمتنبي بل يتميز النبي عن غيره بالتحدي
ودعوى النبوة فان الكرامات عبارة عن خوارق العادات التي لا تكون مع الدعوى والتحدي قال
السابعة اقول الثاني الحشر واحياء الجنة والنار والعقاب والثواب والعفو
والشفاعة وسائر السمعيات مما هو مذكور في هذا الباب سوى المبحث الثالث فانه انما اورده في هذا الباب
لان عادة القوم

فكيف يكون الملك افضل منهم

انما جوز بتبليكه في سلك صنع التمويهات وفي هذا الباب مباحث الاول في اعادة المعدوم
اعادة المعدوم جايز خلافا للحكماء والكرامية وابي الحسين من المعتزلة لنا انه لو جاز من المعدوم
لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده لذاته او لشي من لوازم ذاته وح يلزم ان لا يوجد اصلا لان
الامتناع لا ينفك عن ذاته وح يمتنع وجوده ابتداء وانه باطل او يمتنع لشي من عوارضه المفارقة فيكون
ممتنعا بغيره فيمكن ارتفاعه وكلما يمتنع كذلك فيمكن وجوده عند ارتفاعه لكن العقل المقتضي لامتناع وجوده
بالنظر الى ذاته من حيث هو فيكون المعدوم كذلك هو المطلوب لا نعني بالامكان الا ذلك وجوده وفيه نظر لانا
انه يمتنع لذاته او لشي من لوازم ذاته قوله فوجب ان يمتنع ابتداء قلنا لانم وانما يلزم من امتناع
وجوده ثانيا امتناعه مطلقا … قال واحتج بعض الى اقول والمنكرون لامكان اعادة المعدوم احتجوا
على امتناعه بوجوه ثلثة الاول ان المعدوم نفي محض لانه لم يبق له ماهية ولا هوية فلا يحكم عليه بامكان
العود لان المحكوم عليه بالامكان يجب ان يكون له ثبوت الثاني انه لو وقع اعادة المعدوم لم يتميز المعاد
حال عوده عن مثله المبتدا معه اي المستأنف الذي كان موجودا معه في الوجود الاول وذلك
يستلزم عدم الامتياز بين الاثنين وانه محال الثالث هو انه لو امكن اعادة المعدوم مع جميع عوارضه
لامكن اعادة الوقت المبتدا فيه لان ذلك الوقت من جملة عوارضه وامكن ايضا اعادته في ذلك
الوقت لان من جملة عوارضه وقوع وجوده في ذلك الوقت ولو امكن اعادته في وقته الاول وامكن اعادته في ذلك
الوقت فلو وقع يلزم ان يكون مبتدا لانه موجود في وقته الاول ومعادا لان المفروض ذلك وكون
الشي الواحد مبتدا ومعادا محال والجواب عن الوجه الاول ان قولكم المعدوم لا يحكم عليه حكم بعدم صحة الحكم عليه
فالمحكوم عليه بهذا الحكم ان كان ثابتا صح ما ذكرنا وان لا بطل ما ذكرتم من ان المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت
وفيه نظر وايضا قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت منقوض بالحكم على العالم بوجود بعد كالحكم على ابن سيولد
انه يمكن ان يكون بصيرا عالما فانه صحيح مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه وكذا منقوض بالحكم على الممتنع كالحكم
على شريك الباري بانه ممتنع مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه وكذا منقوض بنفس العدم فانه محكوم
عليه بانه مقابل للوجود مع انه لا يقتضي ثبوته والحاصل هو انكم ان اردتم بالثبوت في قولكم المحكوم عليه يجب
ان يكون له ثبوت الثبوت الخارجي فممنوع وسند النقوض الثلثة وان اردتم به الثبوت الذهني فذلك
حاصل فيما نحن فيه وعن الوجه الثاني ان كل مثلين فهما متميزان بالتشخص في الخارج لا محالة وان اشتبه علينا

الامتياز

بينهما كالشخص … ولو لم يمتز احدهما عن الاخر لم يتشخص وبيانه انهما لا يتميزان بالماهية لاشتراكهما في تمام الماهية فلو لم يكونا
متميزين بالتشخص لكان احدهما عين الاخر هف ولا لكانا متميزين بالتشخص فكما امتاز في الوجود الاول فكذلك
يمتاز في الوجود الثاني من غير لزوم محال والتحقيق في ذلك ان المثل يقال بالاشتراك في الماهية وبالاشتراك في الشكل
فان اريد بالمثل المشترك بالتفسير الاول فلانم انه يلزم عدم الامتياز لان زيدا وعمرا مثلان مع حصول الامتياز بينهما
بالتشخص وان اريد به المشترك بالتفسير الثاني فلانم انه كان واقعا في الوجود الاول والا لزم عدم الامتياز بينه وبين الاخر
وعن الوجه الثالث هو انا لانم انه لو امكن اعادته في وقته الاول لكان مبتدا لا معادا وذلك الوقت لا يستلزم كونه
مبتدا فان كون الشي مبتدا امر يعرض للشي باعتبار وذلك الاعتبار هو كونه غير مسبوق بكونه … موجودا
اولا وهو غير موجود في المعاد لانه مسبوق بكونه … وموجوديته اولا فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر لان في كل
… الاعتبار ولو لم يكن حاصلا للمعاد لم يكن معادا مع جميع عوارضه قال الثاني اقول المبحث الثاني في حشر الاجساد اجمع
المتكلمون على انه تعالى يفني الابدان بعد موتها ثم … لان الاجساد ممكن والصادق اخبر عنه وكل ما
هو كذلك فهو حق والا لم يكن الصادق صادقا فيكون القول بالمعاد حقا اما الاول وهو ان الاجساد ممكن فلان
لان الامكان … الى قابلية المحل حاصل لان اجزاء الميت قابلة للجمع على الوجه المخصوص وقابلة للحياة
لانها لو لم يقبلها لم يتصف بها في الوجود الاول لكنها اتصف بها فيكون الاجزاء قابلة لها وبالنظر الى الفاعل
الفاعل ايضا حاصل لان الله تعالى عالم باعيان اجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق من انه تعالى عالم بكل المعلومات
وقادر على جمعها واحيائها والجمع بينها لما عرفت من ان قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات فثبت ان احياء الابدان
ممكن واما الثاني وهو اخبار الصادق عنه فلانه ثبت بالتواتر انه عليه السلام كان يثبت المعاد البدني ويقول به
واليه اشار في الكتاب الالهي جوابا لقول منكري الحشر وهو من يحيي العظام وهي رميم قال عز وجل قل يحييها الذي
انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم اي عالم بالخلق الاول وهو الانشاء وبالخلق الثاني وهو الاعادة او اطلق بكيفية
خلق المخلوق ومعناه انه عالم بكل مخلوق ومن جملته الاجزاء فيكون عالما بها قال ومنها اقول عارض منكروا البعث
الدليل المذكور على حقيقته بوجهين الاول انه قيل هو انه لو اكل انسان انسانا اخر وصار جزءا من الاكل فاجزاء الماكول
اما ان يعاد في الاكل فقط او في الماكول فقط او لا يعاد … فلا يعود احدهما بتمامه الثاني
المقصود من البعث اما ايلام المبعوث او اللذة او دفع الالم عنه وكل منها باطل فالقول بالبعث باطل
واما نقل ان كلامنا باطل الثاني اما الاول وهو الايلام فهو لا يليق بالحكيم فان تعذيب الجاهل ظلم … والثاني وهو

الالتذاذ … وجوده

لان يكون في تحصيل تحمل الما انه لو لا انه دفع الالم ويشهد له الاستقراء فان اكل الطعام ليس بلذة بل هو دفع الم الجوع وكذا الكلام في الشرب والنكاح ومن هاهنا قيل اللذات في الجملة الانواع الثلاثة هو دفع الالم لكن ايضا لا يجوز ان يكون مقصود الان الانبياء على العدم يكفي في دفع الالم فينبغي البحث قال وايضا اه اقول اجاب عن الوجه الاول بتوقف على مقدمة وهو ان لكل انسان اجزاء اصلية باقية من اول عمره الى آخره وهي الانسان حقيقة ولا يقع التفاوت فيها مدة حيوته ولو في فضلية وهي ما زاد على ذلك وقد يقع التفاوت فيه فان السمين قد يهزل وبالعكس وحقيقته باقية في الحالتين فنقول المعاد من كل واحد من الانسانين هو الاجزاء الاصلية التي هي الانسان فان نقل الاجزاء هي الباقية من اول عمر الانسان الى آخره لا الهيكل المتبدل بالسمن والهزال وغيرهما من عوارض البدن المعقول من الانسان في اكثر الاحوال فانه لا يعاد لانه لا مدخل له في الانسانية واذا كان كذلك فالاجزاء الاصلي من الانسان المأكول منه فضل من المغتذي وهو الآكل فاذا اعيد فلا يعاد ذلك الجزء في الآكل بل يعاد في المأكول منه وح لا يلزم ان لا يكون لكل منهما معاد بانفسه وانما يلزم ذلك ان لو كان الجزء المأكول جزءا اصليا من كل منهما وهو ليس كذلك وعن الوجه الثاني انا لا نسلم الحصر فان فعله بلا استلذاذ فرضا وان سلم ان فعله للاستلذاذ فلم قلتم لا يجوز ان يكون هو دفع الالم قوله لان كل لذة في الدنيا فهو دفع الالم قلنا لا نسلم والاستقراء الدال عليه ممنوع فان الاستقراء انما يفيد ان لو كان تاما وهو ممنوع لجواز ان يكون في الدنيا لذة لا يكون هي دفع الالم ونحن لا نعرفها وان سلم ان لذات الدنيا كلها كذلك لكن لم قلتم بان لذات الآخرة يكون كذلك لم لا يجوز ان يكون لذات الآخرة المخلوقة في الآخرة … الدنيا … الصور للحقيقة وح لا يلزم من كون لذات الدنيا دفع الالم ان يكون لذات الآخرة كذلك قال شبهه اه اقول هذا شبهه على ان القول بالمعاد البدني ليس موقوفا على جواز اعادة المعدوم لانه لم يثبت بدليل عقلي او نقلي انه يعدم الاجزاء ثم يعيدها … بعض الآيات … بالاجزاء في ذكره يعدم موجود كل شيء هالك الا وجهه ان الهلاك هو الفناء … وهذا التمسك ضعيف لان الهلاك ليس هو الفناء بل هو … التفرق … الاجزاء … تفريق لا اعدامها واليه الاشارة بقوله … قال … اقول … الثالث … وجه ان النفاة … قالت … الجنة والنار ان الجنة والنار غير موجودتين الآن لانهما لو كانتا موجودتين فاما ان يكونا في هذا العالم الذي نحن فيه او في عالم آخر فان كانتا في هذا العالم فكونهما … اما عالم الافلاك وهو باطل لان … اتفقوا … فيها الا … والبواقي … تنفي … الافلاك لا تقبل

الخرق والالتئام مع … من الفاسد … في عالم العناصر … فلك القمر وهو ايضا باطل لو كان الجنة ايضا في هذا العالم … كذلك لكان … لانه تعلق النفس ببدن بعد ان فارقت بدنها آخر وهو التناسخ … بل نقول اولا ان هذا العالم كري … ان الافلاك ومركبات العناصر بسائطها كذلك فلو فرض عالم آخر لكان كريا ايضا … يكون فيه جهة الفوق والسفل … لجسم البسيط كري … اثبات … جهات هذا العالم … يحصل بينهما خلاء العدم … نقطة … العالم الآخر لو حصل فيه الجنة والنار … العناصر … لكون كل عنصر ساكنا في حيز معين ولو حصل فيه العناصر كذلك لكانت مماثلة لهذه العناصر والا لم تكن عناصر واذا كانت مماثلة لهذه العناصر يكون طالبة الى احيازها من هذه العناصر ومقتضية … لكونها مماثلة لهذه العناصر في … احيازها … العالم ان كان طبعا … احياز طبيعية لها فانه ينافي التماثل وان كان … الاحياز احيازا طبيعية لها … قال والجواب … انه لم لا يجوز ان يكون الجنة في هذا العالم ويكون في الافلاك كما قيل الجنة في السماء السابعة لان الجنة عند سدرة المنتهى لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى والسدرة في السماء السابعة … سقف الجنة عرش الرحمن وذلك لان العرش هو الفلك التاسع عند … لا حاجة … يكون في السابعة … لو كان الجنة في الافلاك يلزم الخرق وهو … على الافلاك قلنا امتناع الخرق على الافلاك ممنوع كما عرفت ولم لا يجوز ان يكون النار تحت الارضين قوله لو كان كذلك لكان الحشر تناسخا قلنا لا نم والفرق بين الحشر في هذا العالم وبين التناسخ هو ان الحشر عبارة عن رد النفس الى بدنها المعاد ان كان البدن معادا بعينه او بدنها الموصوف من اجزائها الاصلية ان لم يكن كذلك والتناسخ رد النفس الى بدن مبتدأ وح لا يلزم ما ذكرتم … لم لا يجوز ان يكونا في عالم آخر … لان ذلك العالم يكون ايضا كريا قلنا لا نم ان الجسم المحيط بذلك العالم يكون بسيطا ولو كان بسيطا … انه يكون كري الشكل ولو كان كريا لحصل بينه وبين عالمنا خلاء فلا نم امتناعه فان ذلك مبني على وجوب بساطة كل جسم محيط بالاجسام وعلى استلزام البساطة كرية الشكل وعلى امتناع الخلاء وكل من هذه المقدمات ممنوعة كما عرفت وان سلم جميع المقدمات فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم وذلك العالم … مركوزين في ثخن كرة اعظم منهما فلا يحصل بينهما خلاء ولا نم انه لو حصل في ذلك العالم عناصر لكانت مماثلة لعناصر هذا العالم في تمام الماهية حتى وجب تماثل عنصري العالمين في تمام الماهية … لامكان اختلافهما … الصور او في الهيولى وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم بان يكون نار ذلك العالم مثلا حارة

فرع

بالجنة طائفة لمعرفتك في كل العالم لما رأى علمنا هذا وكذا القول في سائر العناصر والجواهر والمولدات كالحيوانات والنباتات والمعادن والعوارض **قال** ومنها **اقول** هذا في مقابلة الجمهور في وجود الجنة والنار الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار تمسكوا بوجود الجنة الآن قوله تعالى في صفة الجنة وجنة عرضها كعرض السموات والارض اعدت للمتقين اخبر من اعدادها وثبتها بلفظ الماضي فيكون الآن واقعة والا يلزم الكذب في كلام الله تعالى وهو محال لا يقال لو كانت الجنة الموصوفة بهذه الصفة موجودة لكان عرضها مساويا بالعرض للسموات والارض بحكم الآية لكن ذلك باطل لانه اما ان يكون عرض الجنة مساويا بالعرض للسموات والارض مع وقوعها في جوف احياز السموات والارض لا يمكن لا لبعد فيها السموات والارض وفراغ الاحياز عنها لانه لو حصلت الجنة في تلك الاحياز حال كون السموات والارض حاصلتين فيها يلزم تداخل الاجسام فالقول بذلك باطل لاستحالة تداخل الاجسام فعلم بان الجنة الموصوفة بهذه الصفة لم توجد بعد لانا نقول في جوابه ان المراد من قوله تعالى وجنة عرضها كعرض السموات والارض ان عرض الجنة مثل عرض السموات والارض في الماهية ولا يلزم من ذلك تساوي ولا يلزم من تساوي مقدار كما في الانسان الصغير مثل الانسان في تمام الماهية مع عدم تساويهما في المقدار واما قولنا ان المراد منه تشبيه عرض الجنة بعرض السموات والارض فقط دون المساواة في المقدار لو جهين الاول اما ان التشبيه في قوله كعرض السموات والارض وذلك يوهم ما قلنا الثاني ان عرض الجنة لا يكون جنسه عرض السموات والارض لا يستلزم قيام العرض بالسموات ~~اللتين قام بهما عرض واحد~~ وهو الحق في محله بل عينه والا لكان كذلك فيكون المراد من ذلك التشبيه مؤكدا وفيه لان المراد لو لم يكن التشبيه في المقدار بل في الماهية فلو كان عرض الجنة ازاء الصدق ذلك وهو لا يكون فيه عظمة ولا دلالة مقتضى الملك الباري تعالى في بيان عظمة الجنة فان قلت المراد مساواة عرض الجنة بعرض كل واحد منهما لا عرض مجموعهما قلت فلنا نقول مع تسليم لان عرض الجنة لو كان مساويا بالعرض كل واحد منهما بعرض الآخر لان واحدا منهما المساوي بشيء واحد متساو لكن ذلك باطل لان نسبة عرض الارض الى عرض السموات اقل من نسبة قطرة الى البحر المحيط بل الاولى ان يقال ان الجنة فيما بين السماء السابع والعرش كما دل عليه نص الكتاب وقد جاز ان يكون عرض ما بينهما فضاء يكون عرضه مساويا بالعرض للسموات والارض مع يكون مشغولا برياض نزهة وحدائق رائعة تجري فيها الانهار وبعد هذا الثمار وتمسك في الجنة وتأمل وجود النار الآن قوله تعالى في صفة النار فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين اخبر من اعدادها وثبتها للكافرين بلفظ الماضي فيكون ايضا واقعة

والا لزم الكذب في كلام الله تعالى وهو محال وايضا اخبار الله تعالى عن اسكان آدم في الجنة واخراجه منها عند اكل الشجرة دليل واضح على ان الجنة مخلوقة واذا كانت الجنة مخلوقة كانت النار ايضا مخلوقة لعدم القائل بالفصل **قال** فلا اتها **اقول** وقال ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الجنة ليست مخلوقة الآن لانه لو كانت مخلوقة الآن لما كانت دائمة لان الجنة مما سوى الله تعالى وكل ما سوى الله تعالى لو يهلك لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فالجنة تنعدم فثبت ان الجنة لو كانت مخلوقة لما كانت دائمة والتالي وهو عدم دوام الجنة باطل لقوله تعالى اكلها دائم اي مأكولها الآن فيلزم دوام الجنة لان وجود المأكول بدون وجود الجنة غير معقول واذا كان التالي باطلا يلزم بطلان المقدم وهو كون الجنة مخلوقة الآن واذا كانت الجنة غير مخلوقة الآن يلزم ان لا يكون النار ايضا مخلوقة لعدم القائل بالفصل وهو المطلوب قلت الجواب عنه من وجهين الاول التزيد قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه هو ان كل شيء مما سوى الله تعالى فهو هالك مع حد ذاته اي قابل للهلاك في حد ذاته وبالنظر الى ذاته من حيث هو مع قطع النظر عن علته وجوده وعدمه لان كل ما سوى الله تعالى فهو ممكن فيكون وجوده مستفادا من الغير وكل ما يكون كذلك فهو في حد ذاته كذلك ليس المراد ان كل شيء مما سواه يطرأ عليه العدم فان صفات الله تعالى مما سواه مع انها يستحيل ان تنعدم ولما كان كذلك فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها وان سلم ان المراد منه ان كل شيء مما سواه فالعدم يطرأ عليه لكن لا نسلم ان يكون هذا العام وهو قوله تعالى كل شيء مخصوصا لقوله تعالى اكلها دائم ومعناه ان كل شيء مما سواه غير الجنة يطرأ عليه العدم لانه لو لم يكن هذا العام مخصوصا بانه فالجنة ان لم تنعدم يلزم التناقض وان انعدمت يلزم التناقض تحقيقا بين قوله تعالى كل شيء هالك وقوله تعالى اكلها دائم واذا كان مخصوصا يكون كل واحد منهما معمولا وهو المراد بقوله جمعا بين الادلة فاذا كان مخصوصا فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها هذا الجواب بالحقيقة منع الملازمة الثاني ان قوله تعالى اكلها دائم لا يصح ان ما كول الجنة دائم لا يمكن ان يجري على ظاهره لان المأكول لا شك انه يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما بل معناه انه كلما فني شيء من مأكولات الجنة حدث عقيبه مثله ولما كان المراد هذا فلا يلزم ان ينعدم الجنة طرفة عين فانه ذلك لا ينافي حدوث المأكولات بعضها عقيب بعض وهو المراد من دوام الجنة وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين وهذا الجواب بالحقيقة بطلان التالي **قال** الرابع **اقول** البحث الرابع في احكام الثواب والعقاب قالت المعتزلة من المخلص الثواب للمطيع حق على الله تعالى واجب عليه لان اداء الطاعة عندهم علة للاستحقاق الثواب والثواب عندهم منفعة دائمة خالصة عن الشوائب مقرونة بالتعظيم واما قلنا ان الثواب على اداء الطاعة واجب عليه تعالى لوجهين الاول

التكاليف الشاقة من الصلوة والصوم والحج وغيرها لغرض يعود الينا وذلك الغرض اما حصول نفع الينا او دفع
ضرر عنا والثاني وهو كون الغرض دفع ضرر عنا باطل لانه لو كان الغرض ذلك لكان ابقاؤنا على العدم كافيا بل كان ذلك
اولى لانه لو ابقانا على العدم لاسترحنا من جميع المضار ولم يحتج الى تحمل المشاق في الاتيان بتلك التكاليف الشاقة
لكن لم يبقنا على العدم علم ان الغرض ليس دفع الضرر والاول وهو كون الغرض حصول نفع يعود الينا
فتلك المنفعة اما ان يكون منفعة سابقة من الوجود والصحة والرزق وغير ذلك من النعم وهو مستقبح عقلا
لان احدا لو اعطى الف دينار لاحد ثم امره بان يكلف بالمشاق من غير ان يحصل له منفعة حالية او مالية مستقبح
عقلا وكذا ههنا فان النعم السابقة بالنسبة الى الله تعالى اقل من الالف بالنسبة الى الكل من نوعه او يكون منفعة
لاحقة اي منفعة مآلية وذلك هو الثواب فعلم بان الغرض من التكاليف هو الثواب وتحصيل غرضه تعالى واجب
فالثواب على الطاعة الاتيان بالتكاليف واجب عليه تعالى وهو المطلوب الثاني قوله تعالى في بيان ثواب المطيعين جزاء على
كما قال الله تعالى لو المكنون جزاء بما كانوا يعملون فان هذه الاية وامثالها من الايات كقوله تعالى وتلك الجنة التي اورثتموها
بما كنتم تعملون بعد بيان ثواب اهل الجنة جزاء بما كانوا يعملون تدل على ان العمل يستدعي الثواب قلت
في الجواب عن الوجه الاول ربما قد بينا في المبحث ... نفي الغرض عن افعاله تعالى انه لا غرض لفعله ولا علة
لحكمه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولما كان كذلك فلا نسلم ان شرع التكاليف يستدعي غرضا قوله لا سبيل له العبث على
الله تعالى قلنا المراد بالعبث ان كان ما لا غاية له فممنوع انه لا يجوز على الله تعالى لانه عين النزاع وان كان المراد
غيره فلا يلزم من ... ولئن سلمنا ان شرع التكاليف يستدعي
غرضا لكن ... لا يجوز ان يكون الملك من التكاليف هو المنفعة السابقة قوله لانه مستقبح عقلا
قلنا المستقبح ... وانما يكون مستقبحا ان لو كان شي بالنسبة اليه مستقبلا وهو ...
وانما يكون مستقبحا ان لو كانت النعم السابقة قليلة وليس كذلك فان لله تعالى عندنا من النعم السابقة
ما لا يمكن عدها واحصاؤها كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وذلك يوجب على العبد الاشتغال بالعبودية
وكيف يكون التكاليف بسبب النعم السابقة مستقبحا عقلا عند المعتزلة وقد قال ان المعتزلة اوجبوا الشكر عقلا
واوجبوا ... عقلا وانما اوجبوها لاجل النعم السابقة وهما من جملة التكاليف ... والجواب
عن الوجه الثاني ان الاية وهي قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون لا يدل على وجوب الثواب على الله تعالى بل على وقوعه ولا نزاع
في الوقوع بل الوجوب ... اشار الى جواب سوال مقدر وتقرير السوال ان يقال ان الله تعالى

جعل الثواب للعمل جزاء الشي يجب ترتبه عليه لكونه معلولا له كما يقال لو كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
فان كون النهار موجودا جزاء لطلوع الشمس ومعلول له فيكون الفعل علة للثواب وهو المطلوب والجواب عنه انا لا
ان جزاء الشي يجب ان يكون معلولا له بل يكفي لاطلاق لفظ الجزاء على الثواب كون الفعل ...
تقول السيد لعبده فاذا طلعت الشمس فانت حر فان الحرية ههنا جزاء لطلوع الشمس مع انها ليست معلولة
لطلوع الشمس بل طلوع الشمس علامة ... قال وقالت المعتزلة والخوارج
يجب على الله تعالى عقاب الكافر وعقاب صاحب الكبيرة والمراد بالعقاب عندهم ...
بالاستحقاق واما قلنا وذلك لوجوه ثلثة الاول انه لو لم يجب عقاب صاحب الكبيرة لجاز العفو عنه لكنه لا يجوز
العفو عنه لان العفو عنه تسوية بين المطيع والعاصي لاشتراكهما في عدم العذاب والتسوية بينهما ينافي العدل
لكنه تعالى عادل اجماعا فبطل القول بالعفو الثاني ان ... الفسوق ... المكلف لكان ... فلو لم يكن ...
يقطع بالعقاب على الاتيان بالفسوق لكان عدم قطعنا بالعقاب في الحقيقة اغراء منه تعالى على الاتيان بالفسوق
لانه تعالى اوجد الداعية فينا ولو شككنا في العقاب ... لاجل الوصول الى المنافع العاجلة ...
انما يدل ... وجب عقاب صاحب الكبيرة الثالث ان الله تعالى اخبرنا بان الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع
شتى منها قوله تعالى في حق الكافر وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا وفي حق الفاسق ...
جهنم ... ولما كان كذلك فوجب دخول الكافر والفاسق في النار ... والجواب عن الوجه الاول انا لا نسلم لزوم التسوية
بين المطيع والعاصي على تقدير العفو لان الله تعالى وان لم يعذب العاصي لكنه لا يثيبه واثابة المطيع ...
بينهما وعن الوجه الثاني لا نسلم ان عدم قطعنا بالعقاب على الاتيان بالفسوق اغراء منه عليه لم لا يجوز ان يكون
تغليب طرف العقاب بالتهديد والتوعيد كافيا في الانزجار عن المعاصي ... وايضا لو كان
العفو بعد التوبة كذلك يعني ما ذكرتم وانتم قائلون بالعفو بعد التوبة فما يكون جوابا لكم فهو يكون جوابا لنا ...
الاشارة ... العفو قبل التوبة كالعفو بالتوبة وعن الوجه الثالث انه لا يدل ... على ان العقاب
على الكبيرة واجب في نفسه الذي هو المتنازع فيه غاية ما في الباب انه يدل على وقوعه ...
قال ثم قالوا اي الاول والمعتزلة بعد ان اثبتوا وجوب عقاب صاحب الكبيرة ... كوعيد الكافر
لوجوه ثلثة الاول الايات المشتملة على لفظ الخلود ... اصحاب الكبائر كقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت
به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ... ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ...
ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ... الاية

السابقتين هو ان صاحب الكبيرة وان كان من اهل الايمان لكنه كسب سيئة ايضا ولا شك في انه عصى الله ورسوله
وكل من كسب سيئة او عصى الله ورسوله يكون من اصحاب النار لان كلمة من تفيد العموم والخلود هو الدوام ووجه التمسك
في الآية الثالثة ان القتل كبيرة وكل من يرتكب من الكبيرة يستحق الدوام في النار بحكم الآية فكذا مرتكب سائر
الكبائر كذلك لعدم القائل بالفصل الثاني ووصف في صفة الفجار ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين
يدل على انهم دائمون في النار لانه لو خرجوا منها لكانوا غائبين عنها لكن الغيبة منتفية بالآية الثابتة الى ان الفاسق
يستحق العقاب بفسقه لما بينا واستحقاق العقاب يسقط ما استحقه من الثواب قبل ارتكاب الفسق لان العقاب
مناف للثواب لما عرف من تعريفهما فكان الجمع بين استحقاقهما محالا وهذا هو القول بالاحباط المشهور من مذهبهم
والجواب عن الوجه الاول وهو التمسك بالآيات الثلاثة المشتملة على لفظ الخلود بانا لا نسلم ان الخلود هو المكث
الدائم بل هو عبارة عن المكث الطويل واستعمال لفظ الخلود بمعنى المكث الطويل كثير كما يقال ان فلانا حبس
حبسا مخلدا ويقال هذا وقف مخلد وليس المراد منه الا طول المكث ولو كان كذلك فلا يدل على الآيات
على عدم الانقطاع ووعيد اصحاب الكبائر وعن الوجه الثاني بان المراد من الفجار في قوله ان الفجار لفي جحيم الفجار
الكاملون في الفجور وهم الكفار لوجهين الاول ان الموصوف بالفجور امام الكفار بدليل قوله تعالى اولئك هم الكفرة
الفجرة والثاني انه يجب حمل الفجار على الكفار دون صاحب الكبيرة توفيقا بينه وبين الآيات الدالة على اختصاص العذاب
بالكفار كقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فان هذه الآية تدل على اختصاص الخزي بالكافرين
ثم ان كل من ادخل النار فقد حصل الخزي له لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فلما لم يحصل الخزي
الا للكفار وجب ان لا يحصل دخول النار الا لهم وكقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام انا قد اوحي الينا ان العذاب
على من كذب وتولى فان هذه الآية تدل على ان ماهية العذاب مختصة بمن كذب وتولى عن دينه فمن لم يكن
مكذبا والمتولي عن دينه لم يكن للعذاب به تعلق وكقوله تعالى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم
نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير فان الله تعالى ذكر
ان كل فوج يدخلون فانهم يقولون قد جاءنا نذير ولكن كذبنا وهذا صريح في ان كل داخل النار يكون مكذبا
فيقتضي ان من لم يكن كذلك لم يدخل النار وكقوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب
وتولى فان هذه الآية دالة على اختصاص العذاب بالكفار كالآية الثانية بل هذه اول منها وكقوله تعالى
يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا فان هذا يدل على ان المؤمن لا يخزى فينعكس بعكس النقيض الى ان من

يخزى لا يكون

في حق الكفار صح — الكبيرة صح — كسب صح — يسقط بيان — معه صح — الآية صح

لا يكون مومنا فثبت بهذه الآيات ان العذاب مختص بالكفار فلو لم يحمل لفظ الفجار في قوله تعالى ان الفجار
لفي جحيم على الكفار بل على الفساق يلزم التناقض وكذا في قوله تعالى ان المؤمن يعذب لان الفاسق مؤمن
لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي
حتى تفيء الى امر الله سماهم مؤمنين حال وصفهم بالبغي الذي هو الكبيرة ولهذه الآيات الدالة على اختصاص العذاب
بالكفار قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة بان الفساق لا يعاقبون والجواب عن الوجه الثالث بانه
لا نسلم انه يستحق الثواب والعقاب والا لزم ذلك ان لو كان الطاعة علة لاستحقاق الثواب
والمعصية علة لاستحقاق العقاب وهو ممنوع سلمنا الاستحقاق لكن لا نسلم ان كل واحد من الاستحقاقين
مناف للآخر وانما يلزم ذلك لو كان الدوام مأخوذا في تعريف الثواب والعقاب وهو ممنوع لان الثواب هو
المنفعة الخالصة والعقاب هو المضرة الخالصة اعم من ان يكونا دائمين او لا سلمنا لكن لم يحبط استحقاق
العذاب استحقاق الثواب فلم لا يجوز ان يحبط من الثواب شيء على حسب الموازنة كما هو مذهب ابي هاشم
واعلم ان الموازنة ان يقال كان الثواب عشرة اجزاء والعقاب خمسة اجزاء فيسقط الخمسة وتبقى من الثواب
خمسة خالية عن المعارضة او لا يحبط منه هذا الطريق بل يقال بعدم الموازنة كما هو مذهب ابي علي ومعنى
عدم الموازنة ان الطاري يسقط الثواب بقدر اي قدر كان من الثواب ولا يسقط الطاري الذي يساوي من
حاله وكلا المذهبين باطلان اما الاول وهو القول بالموازنة فلان تنافي كل من الثواب السابق والعقاب
الطاري في عدم الآخر لا ان يكون معا او على التعاقب والاول هو ان يكون تنافي كل منهما في عدم الآخر
معا فلانه يستلزم وجود كل منهما حال عدمهما وذلك لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو حصل العدمان
معا لحصل الوجودان حال حصول العدمين لان العلة يجب حصولها عند حصول المعلول فيلزم كونهما موجودين
حال كونهما معدومين وانه محال وكذا الثاني وهو ان يكون تنافي كل منهما في عدم الآخر على التعاقب لانه يقتضي
ان يعود المغلوب المحبط للغالب بعد صيرورته مغلوبا غالبا وهو محال لان المغلوب المحبط لا يعود غالبا
واما الثاني اعني القول بالاحباط على طريق عدم الموازنة فلان ذلك الغاء للطاعة وتضييع لها لان
القول بذلك يقتضي ان من عبد الله من اول عمره الى آخره ثم شرب جرعة خمر ان يكون حاله وحال من لم يعبد الله
قط على السوية لان عقاب شرب هذه الجرعة ابطل ثواب جميع تلك الطاعات ولم يسقط من عقاب هذا
الشرب شيء والغاء الطاعة وتضييعها رد لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فان قال ولا اصحابنا في القول

يعمل صح

فان قالت صح

من الثواب وكذلك يسقط السيئة الطاعة

والمعصية عليها موجبة على الدوام للعقاب صح

ولما كان العقاب المسمى اى الاشارة فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله والعقاب على المعاصي عدل منه وجعل
الطاعات دليلا على حصول الثواب وعلامة له والاتيان بالفسوق دليلا لحصول العقاب ولا نزاع لا ان
الطاعة عندنا موجبة على الله تعالى للثواب لما ثبت انه لا يجب على الله تعالى شيء وكل ميسر لما خلق له اى كل واحد
من افراد الانسان موفق لما خلق له فالمطيع موفق لما خلق المطيع له اى الطاعة والمذنب موفق
لما خلق المذنب له وهو الذنب وليس للعبد في ذلك مدخل تأثير والدليل عليه خلود المؤمن الموفق بالطاعات
في جنانه وفاء بوعده بذلك في قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس
نزلا خالدين فيها الاية ويعذب الكافر المعاند الذي لم يصدق فطاب الله في نيرانه ابدا متفق وجملة على
الكفر في قوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها الاية وينقطع وعيد
المؤمن العاصي لثلثة اوجه الاول قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمؤمن العاصي قد عمل مثقال ذرة
خيرا وهو الايمان بالله ورسوله فيجب ان يرى ثوابه بمقتضى الاية ولانه يرى الثواب الا بعد الخلاص
من العذاب لان الثواب قبل العقاب منتف لعدم ما ورؤية الثواب بعد الخلاص من العذاب
يوجب انقطاع وعيده وهو المطلوب الثاني قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا خص عنه الشرك بقوله
ان الله لا يغفر ان يشرك به فيبقى معمولا به في سائر الذنوب وغفران الذنوب يوجب انقطاع العقاب
وهو المطلوب الثالث قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمؤمن العاصي قائل به فيدخل الجنة فينقطع
عقابه وهو المطلوب ويرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده في تحصيل الحق الطالب للخلاص وذلك الرجاء انما يكون
من فضل الله ولطفه لانه لا تقصير منه قال فان قيل الخ اقول فان قيل القول بدوام الثواب والعقاب
غير معقول لوجوه ثلثة الاول ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لانه لو جاز ان تقوى
جسمانية على ما هو بالاعلى تحريكات غير متناهية ولا يمكن لان قوة الجسم سارية في الجسم منقسمة بانقسام محلها
فنصف القوة اى قوة في نصف محلها لو حرك جسمها من مبدأ معين وذلك الجسم من مبدأ معين فاما ان
يكون تحريكات متناهية وهو المطلوب او كان يحرك كل القوة لكل الجسم من ذلك المبدأ ضعف ما يحرك نصف القوة لنصف
الجسم لان نسبة الاثرين ... كنسبة المؤثرين اعني القوتين وكان قوة كل جسم ضعف
قوة نصفه كذلك يجب ان يكون تحريك كل القوة ضعف تحريك نصفها واذا كان تحريك كل القوة كل الجسم ضعف تحريك نصف
القوة لنصفه وتحريك نصف القوة لنصف الجسم قد فرض متناهيا فيكون تحريك القوة لكل الجسم ضعفا للمتناهي

الدليل الدال على قابل الشك

هذا الخ اعني ضعف تحريك صح

الجسم صح
انه صح
تحريكي صح

وضعف

وضعف المتناهي متناه والا لما فيه لزم ان يكون تحريك كل القوة لكل الجسم متناهيا ايضا وقد فرض غير متناه
هذا خلف وكذا نصف القوة لنصف الجسم تحريكات غير متناهية فكل القوة ان تحرك كل الجسم فان لم تحرك حركات
كل الجسم ... ذلك المبدأ على حركات نصف الجسم بنصف القوة بل يكونان متساويين لكان الشيء مع
غيره وهو نصف القوة الجسم مع النصف الآخر كل القوة كلا غيره لا يزيد نصف القوة فقط لا وجود النصف
الآخر وهذا على السوية وانه محال وان زادت كل القوة في تحريكها لكل الجسم على تحريك نصف القوة لنصف
الجسم وتحريك نصف القوة لنصف الجسم غير متناه لما هو المفروض وقعت الزيادة فيما غير المتناهي من الجهة
التي هي بها غير متناه لما هو المفروض والمبدأ ووقوع الزيادة على غير المتناهي في الجهة التي هي بها غير متناه محال
فثبت ان الجسم لا تقوى على التحريكات غير متناهية فلا يمكن بقاء البدن وبقاءه قواه دائما فلا يكون الثواب
والعقاب دائمين لانه دوامهما يتوقف على دوام البدن غير معقول فان قلت يجوز ان يكون تحريك كل القوة
وتحريك نصف القوة لكل الجسم والنصف غير متناهيين ولا يلزم كون الشيء مع غيره كلا معه لان كل القوة
ليس هي مع النصف الجسم غايته ذلك بل هي مع كل الجسم فكان النصفان اى كل القوة مجتمعان
في كل القوة فالنصفان من كل الجسم مجتمعان فيه وفيه لا يلزم ما ذكرتم فلا يتم هذا الوجه قلت ان الجسم
من حيث هو جسم لا يكون مقتضيا للتحريك ولا مانع ولا كان كذلك فالقوة اى قوة في الجسم تامة نصف تحريك
الجسم ولا يمكن ان يوجد ... بسبب كبر الجسم وصغره في القبول والا لكان الجسم من حيث هو مانعا منه
وهو باطل ولما لم يوجد تفاوت بسبب كبر الجسم وصغره ولا مدخل لاجتماع نصفي الجسم في اثر كل القوة
ان نقول التحريك مع الكل والنصف متساويان والتي كان قبلهما ... فلو كان لكلها منها وهذا يلزم كون الشيء
مع غيره كلا معه ضرورة فعلم بان تمام الدليل تحريك فوق ما سبق المقدمة التي لم يبينها المصنف كما قررها الشيخ في الاشارات
الثاني ان الابدان المؤلفة من الرطوبة الاصلية للبدن المعاد مؤلفة من العناصر الاربعة حرارة وال...
لا تزال تنقص الرطوبة حتى تزول بالكلية لان الرطوبة التي تكون البدن بها لا يكون غير متناهية حرارة
يقتضي نقصان الرطوبة الى الامر اى ارتفاع البدن بالكلية لفناء الرطوبة التي هي مادة الحياة ويلزم من
ذلك فناء البدن واذا كان كذلك فكيف يدوم الثواب والعقاب الثالث انه لو كان العقاب في النار
دائما لكان البدن باقيا دائما لان عذاب الجاحد لا كانت باقية دائما والعقاب في النار ايضا دائم يلزم
دوام الحس مع دوام الاحراق وهو غير معقول قال والجواب الخ اقول والجواب عن الوجوه الثلثة انها لا تتم

تفاوت م

دليل

اى يكون بمنزلة ان لا يكون في كل القوة نصف القوة

نصف القوة

اى الوجه الاول على كون دوام الثواب والعقاب غير معقول

لما الاول فلوجوه ثلثة
اى الوجه الاول لا يتم

الزوجه

لقد بانّ ان هذا الوجه مبني على نفي الجوهر الفرد لانه لو كان الجوهر الفرد موجودا لا يلزم من انقسام الجسم انقسام العقل
الحالة فيه لجواز ان تكون قائمة بمجموع الاجزاء من حيث هو فنقول هذا انقسام محلها وهو على ما سبق ان العقول
لا تحلها اي وبين سلمنا ان الجوهر الفرد منتف لكن لا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال فيه لان ذلك
حلول السريان في الجسم حلول السريان وهو ممنوع وبين ما ان جزء القوة قوة اي لم لا يجوز ان يصير القوة
بسبب القسمة ضعيفة بحيث لا تؤثر في التحريك فعلم بان هذا الوجه مبني على منع التغيرات وكل واحد
من منع المقدمات ممنوع كما بينا والبرهان لم يقم على صحتها فلا يتم هذا الوجه
وثانيها انه وان سلم صحة منع المقدمات فان هذا الوجه منقوض بحركات الافلاك اي النفوس المنطبعة فيها
ويمكن ان يقال لو صح هذا الوجه بجميع مقدماته لوجب ان لا تقوى على حركات الافلاك الغير متناهية
لكونها من القوى الجسمانية لكنها قوية على تلك الحركات الغير متناهية على مذهبكم فبطل ما ذكرتم وثالثها ممنوع
لان القوى عندنا عرض والعرض لا يبقى زمانين لما مر فلعل هذا العرض يفنى ويتجدد مثله الى الحلول
كل نوع تفعل فعلا انما يوجد في زمان فقط ثم توجد بعده قوة مثلها تفعل فعلا اخر مثله وهكذا الى غير
النهاية وايضا لا يلزم ان يكون نوع واحد يعمل افعالا غير متناهية بل يكون قوى غير متناهية يصدر منها افعال
غير متناهية بل يكون قوى غير متناهية يصدر منها افعال غير متناهية وهذا ما لم يقم على امتناعه
برهان والوجه الثاني ممنوع ايضا لان العقول يكون لا بد ان المؤلفة من العناصر مبني على القول
بالمزاج وعلى القول بتركيب المواليد الثلث الحيوان والنبات والمعادن من العناصر الاربعة وكل ذلك
ليس بيقيني سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان تاثير الحرارة في الرطوبة يفضي الى انعدامها بالكلية وانما يلزم
ذلك ان لو امتنع ورود الغذاء على البدن بما يتحلل منه لو جاز ذلك فكلما يفنى رطوبة يعود مثلها
فلا يلزم فناء الرطوبة ولا خراب البدن وامتناع ورود الغذاء المعدل لما يتحلل ممنوع وكذا الوجه الثالث فانا
لا نسلم ان دوام الحيوة مع دوام الاحتراق غير معقول وانما لا يكون معقولا ان لو كان اعتدال المزاج شرطا
لبقاء الحيوة بل بقاء الحيوة انما هو بالفاعل المختار وايضا من الحيوانات ما يعيش في النار وبالنار
يحيوان تعالى قادر ولا اجاز ذلك فلا يبعد ان يجعل لهم بدن الكافر بحيث يتالم بالنار ولا يتحرق
ولا يموت بها فعلم بانه ممنوع قال المسالة الخامسة في اثبات العفو لاصحاب الكبائر
واثبات شفاعة محمد عليه السلام الاول وهو اثبات العفو اي اسقاط العقاب عمن يستحق العقاب

فلوجوه ثلثة الاول انه تعالى عفو لقوله وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله او يوبقهن
بما كسبوا او يعفو عن كثير وللاجماع لانه على انه عفو ولانه ثبت انه عفو والعفو انما يتحقق بترك
العقاب المستحق ليس هو التعذيب بالصغائر قبل التوبة لان المعتزلة منعوا التعذيب بالصغائر
قبل التوبة وما الكبائر بعدها لان غفران الواجب بما اعده من عقابهم فالمعقول انه هو الكبائر قبل التوبة
وهو المطلوب الثاني قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمراد به انه يغفر ما دون
الشرك وهو الكبائر قبل التوبة لوجهين الاول انه يراد ان يفرق بين الشرك وما دونه في الغفران
فلو لم يغفر الكبائر قبل التوبة لم يوجد الفرق بينهما الثاني انه علق غفران ما دون الشرك بالمشية في قوله ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء ولو كان المراد به الصغائر قبل التوبة والكبائر بعد التوبة لم يوجد التعليق بالمشية
على رايهم لان الصغائر قبل التوبة والكبائر بعدها واجب الغفران عندهم وما كان واجبا لا يجوز تعليقه بالمشية
لان الواجب فعله شاء ام لا الثالث هو قوله وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم والمغفرة انما يتحقق بالنسبة الى
العذاب عمن يستحق العذاب وذلك هو صاحب الكبيرة قبل التوبة لانه كان عبارة عن اسقاط العذاب عمن لا يستحقه
لما ناسب مقتضى المقام لانه في معرض الامتنان على العباد وامثال ذلك من الايات المذكورة
كقوله لقوم نوح استغفروا ربكم انه كان غفارا ونحو ذلك من الايات الواردة بالغفران لذوي الكبائر
وقوله رحمتي وسعت كل شيء وغيره قال والثاني افعل والثاني وهو اثبات شفاعة
محمد عليه السلام لاهل الكبائر فلوجهين الاول انه امر النبي عليه السلام بالاستغفار لجميع المؤمنين والمؤمنات وقال مخاطبا بالنبي
واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة قبل التوبة هو مؤمن لما مر في المسالة السابعة فيستغفر له
النبي لانه لو لم يستغفر لما كان عاصيا والنبي معصوم على العصيان فوجب ان يستغفر النبي لصاحب الكبيرة قبل التوبة
صيانة لعصمته عن شائبة العصيان واذا استغفر النبي وجب ان يقبل ذلك الاستغفار منه
لاجل تحصيل مرضاة النبي عليه السلام لقوله ولسوف يعطيك ربك فترضى فثبت ان شفاعة النبي متحققة في حق
صاحب الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب الثاني قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي يدل على ان شفاعته
حاصلة في حق جميع اصحاب الكبائر ومن جملتهم اصحاب الكبائر قبل التوبة فيجب ان يشفع النبي في حقهم لما في
والمعتزلة احتجوا على ان شفاعة النبي لا تؤثر في اسقاط العقاب لوجوه اربعة الاول قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي
نفس عن نفس شيئا ولو اثرت الشفاعة فقد جزت نفس عن نفس شيئا وهو منتف بالاية الثاني قوله تعالى وما
للظالمين من حميم

ولا شفيع يطاع والفاسق ظالم لان الظالم من فعل الظلم والفاسق كذلك فلا يكون له شفيع تقبل شفاعته لانه
لو كان له شفيع تقبل شفاعته لكان له شفيع يطاع وهو منفي بالاية الثالث قوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة
ولا شفاعة الرابع قوله تعالى وما للظالمين من انصار ولا شك ان الشفيع من الانصار والجواب عن هذه الوجوه الاربعة
على طريق الصحة سواء منه الايات لا بد وان تكون عامة في الاعيان او في الازمان حتى يدخل محل الخلاف فيها لكن
لا نم ان ما ذكرتم من الايات عامة في الاعيان او في الازمان ولئن سلمنا انها عامة لكنها تكون مخصوصة بما ذكرنا
من الايات الدالة على اثبات الشفاعة لانا … لكونها مخصوصة ببعض الاشخاص وفي … لا يتم مطلوبكم
لهذه الوجوه ستة اتفقت الامة على شفاعة محمد صلعم الا ان … تاثيرها في زيادة النعم الى اهل الثواب …
فقالوا … جملة تاثيرها اسقاط العذاب عن اهل … قال … اقول البحث
السادس في اثبات عذاب القبر اعاذنا الله منه يدل على اثبات عذاب القبر وجوه الاول قوله تعالى في آل
فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وهو صريح
في التعذيب بعد الموت قبل البعث والا لتكرر قوله تعالى ويوم تقوم الساعة وذكر انما هو عذاب القبر انما …
فثبت القول به الثاني قوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب فيكون ادخالهم النار عقيب
الاغراق فيكون هذا الادخال قبل الادخال الذي في القيمة لان الادخال الذي في القيمة ليس في عقيب
الاغراق وادخال النار قبل القيمة انما هو عذاب القبر الثالث قوله تعالى حكاية عن اهل النار قالوا ربنا
امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وذكر … يدل على ان في القبر حيوة وموتا … ولا اماتة
كذلك احتج المخالف بنفي عذاب القبر بوجهين الاول قوله تعالى في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى اي سوى الموتة الاولى ولو صاروا احياء في القبور لذاقوا موتتين لا موتة … الثاني قوله تعالى وما انت
بمسمع من في القبور يدل على ان الميت المدفون في القبر ليس بحي لانه لو كان حيا لجاز اسماعه …
الاية على نفيه والجواب عن الوجه الاول بان معنى قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ان نعيم
الجنة لا ينقطع ولا ينتقض عيش اهلها بالموت كما انقطع نعيم الدنيا به … وصح الموت …
… كثير من الاموات في زمان موسى وعيسى عليهما السلام كما هو مذكور في كتب القصص وذلك وجب
تاويل الاية بما ذكرنا وعن الوجه الثاني ان عدم اسماع النبي المدفون في القبر لا يستلزم عدم … المدفون …
ان لا يحصل الاسماع بسبب كون القبر مانعا عن وصول الصوت الى الصماخ قال في سائر السمعيات اقول

فان هذه الاية ونظايرها تنفي جميع الشفاعات صح

المعتزلة قالوا صح

البحث السابع في سائر السمعيات من الصراط والميزان ونطاير الكتب واحوال الجنة والنار والاصل في اثبات هذه
الامور انها امور ممكنة في ذاتها … الصراط … هو المشهور منه … كما نطق به … المنقول من كثير
من الاولياء وما قيل في تاويله ان الصراط هو الاخلاق الردية … يطول المرور
بكثرتها ويقصر بقلتها فانه ايضا ممكن واما الميزان فان ما هو المشهور منه ممكن … ان يوزن صحف الاعمال …
… ونطاير الكتب …
فلان ما هو المشهور منه جائز وما قيل في تاويله ان المراد منه رفع الاعمال … فكذلك وكذا احوال الجنة والنار
امور ممكنة فان وجود رياض نزهة وحدائق رائقة تجري فيها الانهار ويوجد عندها الثمار يطوف فيها الولدان
والغلمان من الامور الواقعة في هذا العالم فلا اقل من امكانه في الاخرة وكذا وجود … فيها النيران …
والسلاسل والاغلال يعذب بها الناس ليس مما يستحيل عند العقل … هذه الامور من الممكنات
واخبر الصادق عليه السلام بوقوعها فيكون وقوعها حقا والا لم يكن الصادق صادقا قال الخامس … اقول البحث الثامن
في الاسماء الشرعية الايمان لغة التصديق باتفاق اهل اللغة … قول القائل فلان يؤمن بكذا معناه يصدق
به ومنه قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا وفي الشرع عبارة عن تصديق مخصوص وهو تصديق النبي صلعم في كل ما علم
مجي الرسول به ضرورة عند الاشاعرة اي يكون مشهورا بحيث يعلم كونه من الدين ضرورة كالصلوة الخمس …
انه يكون مشهورا … لا يكون مشهورا … الاجتهاديات … الايمان
عبارة عن … لان الايمان في اللغة عبارة عن التصديق وجب ان يكون في الشرع كذلك لما خاطب الله
العرب بلسانهم … وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه والايمان عبارة عن التلفظ بكلمتي الشهادة
عند الكرامية وعبارة عن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة ومن مجموع التصديق والتلفظ وامتثال
الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند اكثر السلف … الايمان عبارة عن مجموع التصديق المذكور
والعمل بالاركان جزء داخل في مفهومه والذي يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان عطف امتثال الواجبات على الايمان
في قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات وعطف اجتناب المحرمات عليه في قوله تعالى والذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم
اي لم يرتكبوا المحرمات فلو كان العمل داخلا في الايمان لكان هذا تكرارا بلا فائدة … في كلام الله تعالى …
على طريق المجاز اشارة الى جواب سوال … لو لم يكن العمل بالاركان داخلا في مفهوم الايمان
لما جاز اطلاق لفظ الايمان على الصلوة في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم لكنه جائز بل واقع فان المفسرين قالوا الايمان

اذ لو لم يكن في الشرع كذلك صح

المراد

هو الصلوة الى بيت المقدس

اي صلوتكم

اطلاق لفظ الايمان على الصلوة جايز

قلت ان جوابه ان معنى قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس فلا يلزم ما ذكرتم وايضا لكان
المراد بالايمان ههنا الصلوة لكان اطلاق الايمان وارادة الصلوة من قبيل المجاز والاصل عدمه وقوله الايمان الخ
جواب لسؤال مقدر تقريره ان فعل القول بالاركان داخل في الايمان لقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة
افضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق ولا شك في انه ليس المراد من ذلك ان التصديق
بضع وسبعون شعبة لان اماطة الاذى ليس شعبة من التصديق وكذا قول لا اله الا الله فان القول لا يكون شعبة من التصديق
القلبي قلت ان جوابه ان معنى هذا الحديث هو ان شعب الايمان بضع وسبعون لا نفس الايمان كذا والا لكان اماطة الاذى
داخلا في مفهوم الايمان لكن اماطة الاذى غير داخلة فيه وفاقا وفيه نظر فان ابا الهذيل ذهب الى ان الايمان اسم لفعل
الطاعات باسرها سواء كانت واجبة او مندوبة وح يكون اماطة الاذى داخلة في مفهوم الايمان **قال**
الباب السابع **اقول** الباب السابع في الامامة وهي رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص من الاشخاص
واحترزنا بقولنا عامة عن الرئيس والقاضي وغيرهما وبقولنا لشخص من الاشخاص عن جميع الامة لانهم اذا عزلوا الامام لفسقه وفي هذا
الباب مباحث الاول في وجوب نصب الامام اوجب الامامية والاسماعيلية نصب الامام على الله تعالى عقلا واوجب المعتزلة
والزيدية نصب الامام علينا بالدليل العقلي واوجب اصحاب الحديث اي الاشاعرة نصب الامام علينا بالدليل السمعي
ولم يوجب بعض الخوارج نصب الامام في شيء من الاوقات سواء كان في وقت الامن او وقت ظهور الفتن ثم ان اثبات هذا المطلب
يتوقف على بيان مقامين الاول ان نصب الامام واجب علينا سمعا والثاني بيان عدم وجوبه على
الله تعالى اما بيان المقام الاول وهو وجوب نصب الامام علينا بالدليل السمعي فلان نصب الامام يوجب دفع ضرر لا يمكن ان يندفع
ذلك الضرر الا به لان البلد اذا خلا من رئيس قاهر يامر بالطاعات وينهى عن المعاصي ويدفع باس الظلمة عن المستضعفين
لتستولي على تلك البلد الشيطان وفاش فيه الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج والتهب الفتنة وارتفع الاختلاط
والاضطراب وقتل النفس كما جاء في حديث اشراط الساعة يكون كذا ويكثر الهرج والمرج قيل وما الهرج يا رسول الله قال
القتل والعلم بما ذكرنا ضروري بعد استقراء العادات ولما ثبت ان عدم الامام سبب لهذه المفاسد فيكون
وجود الامام دافعا لهذه المفاسد فيتوقف دفع هذه المفاسد على نصب الامام فيجب نصب الامام لان دفع الضرر عن النفس
بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء عند من لا يقول بالحسن والقبح العقليين وباتفاق العقلاء في جميع الاديان عند من يقول بهما واجب
ودفع الضرر موقوف على نصب الامام وما يتوقف عليه الواجب المطلق وكان مقدورا للمكلف فهو واجب لما بين في
موضعه فيكون نصب الامام واجبا وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل انما كان سمعيا لان في بيان وجوب دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان
تمسكا باجماع الانبياء

الذي يتوقف حجيته على السمع فان قيل كما ان نصب الامام يتضمن من المصالح فقد يحتمل مفاسد ايضا لانه ربما استنكف الناس
عن طاعته فيزداد الفساد او ربما يستولي على الناس فيظلمهم او يحتاج الى دفع المعارض وتقوية الرياسة الى مزيد مال
لانه يحتاج الى خرج كثير فيغصب اموالا منهم فيفضي الى اخذ المال من الضعفاء والمساكين قلنا اجيب عنه ان ما ذكرتم من
الاحتمالات وان كانت محتملة لكنها احتمالات مرجوحة لانها لا تقاوم المفاسد الحاصلة من عدم الامام القطعي بالمفاسد
الحاصلة من وجوده لكانت المفاسد الحاصلة من عدمه ازيد من المفاسد الحاصلة من وجوده وعند التعارض يعتبر الراجح في
المرجوح فان ترك الخير الكثير لاجل التوقي عن الشر القليل شر كثير واما بيان المقام الثاني وهو ان نصب الامام لا يجب على الله تعالى فلانا
انه لا يجب على الله تعالى شيء بل الله تعالى هو الموجب لكل شيء ولما ثبت هذان المقامان فقد تم المطلوب **قال** اجمع الامامية اه **اقول**
اجمعت الامامية على ان نصب الامام واجب على الله تعالى بان نصب الامام لطف لانا نعلم بالضرورة بعد استقراء العادات
ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن المحظورات ويحثهم على الواجبات كان حالهم في اداء الطاعات وترك
القبائح اقرب من حالهم لا اذا لم يكن لهم هذا الرئيس ولا معنى للطف سواه واللطف على الله تعالى واجب فلما عدا التمكين لان اللطف
مع التمكين مشترك في كونه ازاحة لعذر المكلف لان من اطعم ضيافة فان علم انه لا يحضر فيها الا وبين اليه المضيف
بنفسه فان لم يبعث المضيف اليه علمنا عدم ارادته حضوره لكن المضيف في ضيافته وكذا الله تعالى اذا اراد
من العبد فعل الطاعات والاجتناب عن المحظورات وعلم انه لا يقوم العبد بها الا نصب الامام فان لم ينصب
الامام وجب ان لا يريد منه الطاعات فلا يكلف ان يقول انكم ما اردت حصول الطاعات مني لاني ما نصبت لاجلي اماما كما يمكن
ان يقول اني ما اردت فعل الخير مني لاني ما مكنتني من فعله فكما ان التمكين يجب لازاحة هذا العذر يجب اللطف ايضا
والجواب عنه انا لا نسلم ان الامامة لطف وانما يكون لطفا ان لو كان خاليا عن جميع جهات القبح وهو ممنوع سلمنا
كونه لطفا لكن لا نسلم وجوب اللطف على الله تعالى كيف وقد بينا انه لا يجب على الله تعالى شيء ومن هذا علم عدم وجوب التمكين
عليه تعالى ولا يتم القياس المذكور وان سلمنا من المقدمات الباطلة لكن اللطف الذي ذكرتموه في بيان ان نصب الامام لطف
انما هو بوجود امام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام الذي توجبونه
فكيف يكون لطفا ولم يمكن من بعد النبوة الى ايامنا هذه امام ظاهر قاهر فيكون الله تعالى تاركا للواجب فيكون
مذموما تعالى عما يقولون وهذا شنيع جدا ولما كان التحقيق في هذه المسألة يتوقف على البسط **قال**
اقول المبحث الثاني في صفات الائمة ومن جملة الصفة الاولى ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه
ح يكون متمكنا من ايراد الدلائل وحل الشكوك في الاصول ومن الحكم والفتوى في الفروع

فى يد تراوب الصلح وسائر امور السياسة فيستند فى موضع السلم ويلين فى موضع اللين الصفة الثالثة ان يكون
شجاعا ليجمع الوبال لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه من لقاء العدو واقامة الحدود وجر الجيش سلوانه من
الصفات الثلثة وقالوا ينبغى للامام من كان موصوفا بها اذا لم يكن موصوفا بها الصفة الرابعة ان يكون عدلا فى
الظاهر لان الامام متصرف فى رقاب الناس واموالهم وابضاعهم ولو كان فاسقا فربما يتصرف فيها لحسب اغراض
نفسه فيضيع الحقوق ويندرج فى ذلك كونه مسلما بالطريق الاولى الصفة الخامسة العقل والصفة السادسة
البلوغ اما العقل فلان الصفات المذكورة التى ذكرناها لا تحصل ولا تتم ولا البلوغ فلان الغالب من حال الصبيان
ان لا يحصل لهم هذه الصفات ولانه لا يحصل لهم من الهيبة ما يحصل من الرجال الكاملين الصفة السابعة
الذكورة فان النساء ناقصات عقل ودين كما جاء فى الحديث والامام يجب ان يكون موصوفا بكمال العقل
والدين الصفة الثامنة الحرية لان العبد مستحقر بين الناس مشتغل بخدمة السيد والامام يجب ان يكون معظما
بين الناس حتى يكون مطاعا وان لا يكون مشتغلا بخدمة حتى يحصل له الفراغ للقيام بمصالح الامة الصفة
التاسعة كون الامام قرشيا خلافا للخوارج وبعض المعتزلة كما حكى الجاحظ عنهم لنا على كونه قرشيا
الاول قوله عليه السلام الائمة من قريش واللام فى الجمع حيث لا عهد للعموم والاستغراق نقلا عن ائمة
النحو وههنا ليس للعهد اتفاقا فيكون للاستغراق فيصدق كل امام قرشى وينعكس بعكس النقيض الى
قولنا كل من ليس قرشيا لا يكون اماما وهو المطلوب ~~الثانى قوله عليه الولاة من قريش لا يكون الا اماما وهو المطلوب~~
الثانى قوله عليه السلام الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره والتقرير فيه كما فى الوجه الاول قال
ولا اشتراط الى اقول ولا اشتراط فى الامام العصمة وقد عرفت تفسيرها خلافا للاسمعيلية والاثنى عشرية
من الامامية لنا انا مستغنين ان شاء الله بصحة امامة ابى بكر رضى الله عنه والامة اجمعت على كونه غير واجب
العصمة لا اقول انه غير معصوم ولنا ايضا ان وجوب العصمة فلا يكون العصمة شرطا للامامة لانه لو كان شرطا
لامتنع حصول الامامة بدونه فيكون الامام واجب العصمة ثم والمشترطون للعصمة احتجوا على اشتراط العصمة
بوجوه ثلثة الاول ان وجه الحاجة الى الامام هو افتقار العباد الى الامام لانه لتعليم الامة كما هو مذهب بعض التعليم
او تعليم الواجبات العقلية او تقريب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب بعض الشيعة وجميع ذلك لا يحصل الا اذا كان
الامام معصوما حتى يمكن الاعتماد على ما فعله وقوله الثانى ان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو جاز
الخطاء على الامام لاحتاج هو ايضا الى امام اخر ويلزم الدور او التسلسل وكلاهما محالان الثالث انه لمعصوم

خطابا لابراهيم عليه السلام انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين فان الاية دلت على ان عهد
الامامة لا يصل الى الظالم والفاسق ظالم لنفسه فهم ظالم لنفسه ويلزم من ذلك ان من يصل عهد الامامة اليه
وجب ان لا يكون فاسقا ولا نعنى باشتراط العصمة سوى ذلك والجواب من الوجه الاول منع المقدمات
اما منع مقدمات الوجه الاول فبان نقول لا نم انحصار وجه الحاجة الى الامام فيما ذكرتم لم لا يكفى من ذلك
وجوب عصمته بل يلزم ان يكون عدلا وهذا القدر لا يكفى فى اشتراط العصمة والثانى منع مقدمات الوجه الثانى فبان
نقول لا نم انه لو جاز الخطاء على الامام لاحتاج الى امام اخر فانا قد بينا انا اذا جاز الخطاء عليه لصححه الامة
وصحح الامة فلا يكون محتاجا الى امام اخر والامام يمنع الامة والجواب من الوجه الثالث بان الاية على
تقدير لا ينال عهدى الظالمين تدل على ان شرط الامامة ان لا يكون مشتغلا بالذنوب التى يتصل بها الظالم
لا ان شرط الامام هو ان يكون معصوما لان غير المعصوم ليس فاسق اعم من ان يكون اولا والشرط انما هو هذا المعنى
لا العصمة والاعم من الشىء لا يستلزم الاخص قال الثالث الى اقول البحث الثالث
فيما يحصل به الامامة اجمع الامة على ان تنصيص الله تعالى وتنصيص رسوله وتنصيص الامام السابق على الامامة
شخص اسباب مستقلة فى حصول الامامة واختلاف انما وقع فيما اذا بايع الامامة مستعد للامامة او استولى
مستعد للامامة بشوكته على خطط الاسلام فقال اهل السنة هم الاشاعرة والمعتزلة بحصول المقصود
من الامامة وهو دفع الضرر المذكور بامامة هذين الشخصين لو لم يحصل المقصود من الامامة بامامتهما لم يكونا
مستعدين للامامة وقد فرضنا ما كذلك هف وقالت الزيدية كل فاطمى عالم خرج بالسيف وادعى
الامامة صار اماما والكرامية الامامية حصول الامامة بالبيعة مطلقا سواء استولى الامام بشوكته او بايعه الامة
بالاختيار وقالوا الواجب ان يكون الامام منصوصا عليه من الله او من رسوله او من امام واجمعوا على ان الامامة لا تحصل
بالبيعة ولا بغيرها من الطرق سوى نص الله ونص رسوله بوجوه الاول ان اهل البيعة وهم الذين يبايعون
الامام لا يتصرف لهم فى امر غيرهم من احاد الامة وفى اقل منهم من ثمنها فكيف يولون العصر على
اهل انفسهم فان من لا يتصرف له التصرف فى اقل الامور لا فى اقل الاشياء كيف يتعقل ان يتصرف فى اجل
الامور الاعلى ان يكون له قدرة ما اقتدر العجز على التصرف فى اهل الشرق والوجه الثانى
اثبات الامامة بالبيعة قد يفضى الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا كاملا من اهل بلد شخصا ويقع بينهما التنازع
بان يقول اهل كل بلد الامام يجب ان يكون منا فيفضى الى اثارة الفتنة فيفوت المقصود من الامامة وهو ازالة
الفتنة بقدر

بل عدم حصول منصب الامامة بالبيعة صح

الا امكان امامة لكان منصوصا عليه بقول الله او بقول رسوله لم يلزم منه الثالث ان منصب القضاء لا يحصل
بالبيعة فكذا منصب الامامة بالبيعة اولى من عدم حصول منصب القضاء بالبيعة لان منصب الامامة اعظم
واولى من منصب القضاء الرابع ان الامام نايب لله ونايب رسوله فلا يثبت خلافة الا بقول الله
او بقول رسوله لان نيابة الغير لا يحصل الا باذن ذلك الغير قال واجيب اقول واجيب عن الوجه الاول
بان ما ذكرتم منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد لا يقدر على التصرف في المدعى به والحاكم يصير بقوله قادرا
على التصرف فيه وعن الوجه الثاني انا لا نم ان البيعة تفضي الى الفتنة واختيار [illegible] كل فرقة شخصا ثم لا يجوز
ان يندفع تلك الفتنة بترجيح الاورع الاقرب الى الرسول كما رجح الصحابة ابا بكر رضه على سعد بن عبادة
حين قالت الانصار منا امير ومنكم امير وعن الوجه الثالث بمنع الاصل سوا ان يقال انا لا نم ان القضاء
لا يحصل بالبيعة كيف والكل اتفقوا على جواز التحكيم خصوصا لاختلاف البلاد عن الامام فيجب حصول
القضاء بالبيعة لاحتياج الناس الى من يرجع اليه في الخصومات ولا لبس في امام ينصبه فيجب ضرورة
حصوله بالبيعة ~~ولئن بطل الاصل لم يصح القياس فيجب حصوله بالبيعة~~ ولئن بطل الاصل لم يصح القياس
وعن الرابع انه لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة شخصا للامامة وظهور الكفاءة والسلامة على بلاد
المسلمين كاشفا عن كونه اماما نايبا بالله ورسوله ودليلا على كونه كذلك لا بد لهم من دليل قال الرابع
اقول المبحث الرابع في امامة ابي بكر رضوان الله اه الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر رضه
وخالفت الشيعة في هذا القول جمهور المسلمين فانهم يزعمون ان الامامة بعد رسول الله حق لعلي ابن ابي طالب
كرم الله وجهه ويدل على ان الامام الحق بعد رسول الله علم ابو بكر رضه وجوه ثمانية الاول ان قوله
تع وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن
لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا الاية فان الله تع وعد بعض الصحابة بالاستخلاف والتمكين بدليل
قوله منكم فالموعودون بالاستخلاف والتمكين اما علي رضه ومن قام بعده بالامر كمعاوية ومروان
ونحوهما او ابو بكر رضه ومن قام بالامر بعده وهم الخلفاء الثلثة والاول وهو ان يكون المراد عليا ومن قام بالامر
بعده باطل بالاجماع لا عندنا فلصحة خلافة الخلفاء الاربعة ولا عند الخصم فلان معاوية ومروان لم يكونا من
الذين آمنوا وعملوا الصالحات عنده فتعين الثاني وهو ان يكون المراد ابو بكر والخلفاء الثلثة فيصح خلافة ابي بكر والمتولي
والجواب الشيعة عن هذا الوجه بان ما ذكرتم انما يصح ان لو كان المراد بالاستخلاف جعلهم خليفة اي رئيسا عاما

لا يحصل صح — الاعلى صح — ومن المهاجرين امير صح — معيناه صح — الاثن صح — الشوكة — لم

في الدين والدنيا لكن لم لا يجوز ان يكون المراد بالاستخلاف هو المعنى اللغوي حتى يكون المراد اكثر الصحابة
ويكون معنى قوله ليستخلفنهم ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم بجعلهم سكانها وملوكها كما استخلف
الذين من قبلهم يعني بني اسرائيل لما اهلك الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم والدليل
على ان هذه الاية ليست مخصوصة بالخلفاء الاربعة انه ما مر اولا ان الايمان وعمل الصالحات ليس مخصوصا بهم
من بين الصحابة بل جميع الصحابة موصوفون بذلك ثم ما عند الخصم ولانه حقيقة فلقوله وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى
لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا فان تبديل الخوف بالامن وتمكين الدين لم يكن مخصوصا بالخلفاء الاربعة
بل سائر الصحابة صاروا آمنين ومكن الله تع دينهم بان اظهره على الدين كله الوجه الثاني قوله تع ستدعون الى قوم
اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون وهذا خطاب مع المخلفين من الاعراب المذكورين في الاية السابقة
ووجه الاستدلال ان الداعي الى قتال [illegible] فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا
اليما ليس محمدا عليه السلام لقوله تع في الاية قل لن تتبعونا اي قل للمخلفين لن تتبعونا ولا علي رضه لانه
ما حارب الكفار ايام خلافته ولا ممكن معها بالاتفاق فتعين ان الداعي المذكور من كان قبل علي وبعد محمد علم
وهو المدعى وللخصم ان يجيب عن هذا الوجه بانا لا نم ان الداعي لا يجوز ان يكون محمدا علم وقوله تع قل لن تتبعونا لا يدل
على ذلك فانه ورد في ان المخلفين لا يتبعون محمدا صلعم في فتح خيبر فانهم قالوا [illegible] النبي علم ذرونا نتبعكم
فقال سبحانه في حقهم يريدون ان يبدلوا كلام الله اي حكم الله بان غنيمة خيبر خاصة لاهل الحديبية ارادوا
تغيير ذلك بان يشاركوهم فيها قل يا محمد للمخلفين لن تتبعونا في فتح خيبر كذلكم قال الله من قبل اي قال الله
من قبل فتح خيبر وقبل مرجعنا اليكم ان غنيمة خيبر لمن شهد الحديبية لا يشركهم فيها غيرهم هكذا قاله ابن عباس
وهو ما ذهب اليه جماعة من المفسرين وليس المراد منه انهم لا يتبعون محمدا صلعم مدة حيوته في حرب من
الحروب فانه صلعم قد دعاهم بعد ذلك الى غزوات كثيرة وقتال اقوام ذوي نجدة وشدة مثل اهل حنين
والطائف والى تبوك وغيرها فلا معنى لحمل ذلك على ما بعده فانه الوجه السادس ان النبي علم استخلف
ابا بكر رضه في اقامة الصلوة ايام مرضه وما عزله عن ذلك فيبقى كونه خليفة في الصلوة بعد وفات
النبي صلعم لعدم عزل النبي علم اياه واذا ثبت خلافة ابي بكر في الصلوة ثبت في جميع ما يتعلق بالامامة من امور
الشرع لعدم القائل بالفصل واجاب الشيعة عن هذا الوجه بان النبي [illegible] الى الصلوة بالناس ثم ان ابا بكر
لما تقدم ثم خرج النبي الى المسجد فلما [illegible] ابو بكر [illegible] النبي صلعم [illegible] فلم يكن ابو بكر [illegible] عند النبي
من غير امر النبي اياه بذلك خليفة للنبي في الصلوة

لما ثقل بالمرض وكان في بيت عائشة [illegible] عند صلوة الصبح ورسول الله عم موعود بالمرض فنادى للصلوة رحمكم الله فقال م صلي بالناس بعضهم فقالت عائشة رضها مروا ابا بكر صح

سلمناه لكن نافى وصلوة النبي عليه السلام وان تأخر له سلمنا ذلك لكنه معارض بان النبي عليه السلام استخلف عليا على
المدينة في غزوة تبوك ولم يعزله فلو كان خليفته على المدينة كان خليفته في الامامة لعدم القائل بالفصل فهذا اقرب
بالامامة مما ذكرتم من الاستخلاف في الصلوة والجواب عن الوجه الرابع ... الشرح والكتاب المنقول عنه الشيعة
ان هذا الخبر غير متواتر والاصح عندنا فلا يقوم حجة علينا قال الناصب اهـ اقول الوجه الخامس ان الامة
اجمعوا على ان الامامة حق لاحد الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر وعلي والعباس ثم بطل القول بامامة علي والعباس
فتعين القول بامامة ابي بكر ... فان الاول بيان الاجماع والثاني بيان بطلان القول
بامامة علي والعباس اما الاجماع على الامامة لاحد الاشخاص الثلثة فمشهور مذكور في كتب السير والتواريخ
واما بطلان القول بامامة علي والعباس فلانه لو كانت الامامة حقا لاحدهما لوجب ان ينازع ابا بكر ويأتي
في ذلك ويظهر على الناس حجته ولا ... فان الرضا بالظالم ظلم لكن كل واحد منهما ما نازع ابا بكر ولا نازع
ولا اظهر عليه حجته وقد رضي كل واحد منهما بامامته لانهما بايعاه فلو كانت الامامة حقا لواحد منهما لكان
ترك منازعته منهما معصية كبيرة وذلك يوجب انتفاء ... ولما ثبت ان الامامة ليست حقا لهما
تعين انها حق لابي بكر وهو المطلوب وقالت الشيعة ... بان الامامة كانت حقا لعلي رضي الله عنه الا انه
لما اعرض عنه ... على نفسه لانه لم يكن له ... على طلب الامامة والتغيير عند عدم القدرة جائز
الا ترى ان النبي عليه السلام مع جلالة منصبه اعرض عن ... واختفى بالغار عند ...
... من خوفهم كيف يجوز لعلي ... وكان من اقدر الناس على طلب حقوقه لانه كان
علي رضي الله عنه في غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها مع علو شأنها وبانها زوجة
له ... كانوا معه مثل الحسن والحسين والعباس مع منصبه فان العباس
قال لعلي امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عم رسول الله فلا يختلف عليك
اثنان والزبير مع غاية شجاعته سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وابو سفيان رئيس مكة
... ورأس بني امية قال يا بني عبد مناف ارضيتم ان يلي عليكم تيم ... ان كان ابو بكر من قبيلة بني تيم
ثم قال والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وكثير من اكابر الصحابة كانوا مع علي حتى روي انه اجتمع عنده
جماعة من اكابر الصحابة ... حاملين ... فعلم بان الترك ما كان لعدم القدرة وما يدل
على ان الامامة حق لابي بكر ان الانصار لما طلبوا الامامة وقالوا منا امير ومنكم امير ... ابو بكر

ومنعهم الخلافة ولم ينازعهم علي ومنع ابي بكر الانصار من طلب الامامة لم يكن ... او طلبه في نفسه وحده او الكثرة
... واعوان لانه كان ابو بكر شيخا ضعيفا ... عديم المال قليل الاعوان بل كان ... عن الصحابة ...
... ثم قالت الشيعة على هذا الجواب انه وان كان مع علي اكابر الصحابة لكن جميع العوام كانوا مع ابي بكر
وهم يريدون ... لكن اتقى الفتنة في زمان عدم استقرار الدين وكثرة الاعداء
... الصحابة ... على ان الامامة حق ... ولا نزاع ... الانصار في الامامة
فلا يدل على ان الامامة حق ... لاجل النص ... الائمة من قريش ...
الامة ان لا يرضى بالظلم لانه قدر على دفعه ... ولما لم ينازعهم علي ... كان معصوما ...
... ترك ... في ... طلب الخلافة كما فعلوا قال الناصب اهـ اقول احتج الشيعة على
امامة علي كرم الله وجهه بوجوه من الكتاب والسنة ... انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون ووجه التمسك بها ان المراد من الولي فيها اما الناصر كقوله تعالى والمؤمنون بعضهم
اولياء بعض او المتصرف كقوله ... وقوله ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل ... من معاني الولي تقليلا للاشتراك ... خلاف الاصل ... الاشتراك
اقل كان اقرب الى الاصل ولما ثبت ان المراد من الولي فيها اما الناصر او المتصرف والاول وهو كون المراد منه
الناصر باطل لان كلمة انما للحصر ... ناصر المؤمنين منحصر في الله ورسوله والشخص المذكور في
الآية وذلك ... لعدم انحصار الناصر ... المذكورة في الآية لان جميع الصحابة كانوا ناصرين للمؤمنين فتعين الثاني
لما ثبت ان ... الناصر او المتصرف وبطل كون المراد منه الناصر تعين ان المراد منه المتصرف
في امور المسلمين فثبت ان المؤمن الموصوف بالاوصاف المذكورة في الآية يستحق التصرف في امور المسلمين
والمفسرون ذكروا ان المراد من ذلك المؤمن علي رضي الله عنه لان عليا كان يصلي فسأله سائل شيئا فاعطاه
... على السائل خاتمه ... فنزلت هذه الآية فيكون المؤمن المستحق للتصرف في امور المسلمين عليا ...
... والمؤمن المستحق للتصرف في امور المؤمنين هو الامام فثبت ان عليا هو الامام وهو المطلوب ويقرب من التمسك
بهذه الآية المذكورة التمسك بقوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه اي من كنت متصرفا في امره فعلي
متصرف فيه ... والنبي كان متصرفا في امور جميع المسلمين ... يكون علي ايضا كذلك فيكون
الاماما وهو المطلوب قال الناصب اهـ اقول ... التمسك بقوله عليه السلام لعلي انت مني بمنزلة هارون من موسى عليه السلام
الا انه لا نبي بعدي

وكان هارون خليفة لموسى لقوله تعالى حكاية عنه اخلفني في قومي فيكون ايضا خليفة للنبي لان منزلته
عند النبي منزلة هارون عند موسى الا ان الفرق بين هرون وعلي هو ان هرون توفي قبل موسى عليهما السلام وعلي
عاش بعد النبي صلى الله عليه وآله وهرون لو عاش بعد وفات موسى لكان خليفة لموسى [illegible]
للمتخلف ولا يجب الخليفة [illegible] في الغيبة ممكنة **قال** الثالث انها **اقول** هذا الوجه الثالث **قال** [illegible] **اقول**
الوجه الرابع هو ان الامة اجمعوا بعد النبي صلى الله عليه على امامة احد الثلثة اعني ابا بكر وعلي والعباس
وبطل القول بامامة ابي بكر والعباس لان الاجماع [illegible] كما عرفت ولما بطل القول بامامة ابي بكر والعباس
ولما ثبت في موضعه ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة او منصوصا عليه وابو بكر والعباس لم يكونا واجبي
العصمة ولا منصوصا عليهما بالاتفاق ولما بطل القول بامامتهما تعين القول بامامة علي رضه لئلا يخرج الحق
عن قول الامة **قال** الخامس انه **اقول** الوجه الخامس انه لا بد وان يكون الرسول صلى الله عليه نص على الامام
والا لكان مهملا لامر من اجل امور الدين لان النبي عليه السلام لم يخرج من الدنيا الا بعد اكمال الدين كما قال تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي والامامة مما يكمل به الدين ويتم به نعمة الله على عباده لكونها من
اعظم اركان الدين والحكمة تقتضي ان امر الامامة قد تم قبل وفاته وهذا المعنى انما يحصل بنص النبي
الى شخص بعينه يكون اماما بعده الا ان [illegible] النبي عليه السلام لانه عليه السلام بلغ في الاشفاق
وارشادهم الى الاصلح ان علمهم في كيفية الاستنجاء [illegible] ومن المعلوم ان المصالح المتعلقة بالامامة
التي هي اعظم المناصب في الدين والدنيا [illegible] اجل من سائر المصالح فلما علم ان افضل المصالح
الاستنجاء [illegible] وكيف يتيسر به اهمال ما يكون من اعلى المصالح دينا ودنيا وهو الامامة ولما ثبت
لهذا الوجه وجوب تنصيص النبي حال حيوته بالامام [illegible] معين بعده فانه ثبت تنصيصه لعلي رضه
لان النبي عليه لم ينص لغير ابي بكر وعلي بالاجماع ولم ينص لابي بكر والا لكان لم يتوقف ابو بكر في امر الامامة على البيعة
[illegible] في الامامة [illegible] تنصيصه لعلي رضه وهو المطلوب **قال** السادس انه **اقول** السادس
ان عليا كان افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه والدليل عليه الكتاب والمعقول والسنة اما الكتاب
فلانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى حكاية عن قصة المباهلة انفسنا وانفسكم علي رضه وكان
ان عليا ليس نفس محمد عليه بعينه بل المراد [illegible] بمنزلة الرسول او اقرب الناس الى الرسول في المنزلة

اذ الغرض من الاستخلاف رعاية مصالح الرعية [illegible]

لان الاثار

لان الآثار المنصوصة في الحق يجب ان يكون من جنس المقصود وكل من كان [illegible] الرسول او اقرب الى الرسول
في المنزلة كان افضل الخلق بعد رسول الله لانه [illegible] ولما كان اقرب اليه فلانه لو كان غيره افضل منه
لكان هو اقرب اليه منه وقد فرض انه اقرب الناس اليه هف فثبت ان عليا افضل الخلق بعد رسول الله
وهو المطلوب واما المعقول فمن وجوه الاول ان عليا كان اعلم الصحابة لان عليا كان اشهر الصحابة من جهة الذكاء والفطنة واكثرهم
تدبرا وروية وكان حرصه في تعلم العلوم من النبي عليه اكثر من حرص غيره واهتمام الرسول عليه بارشاده وتربيته
اتم وابلغ من اهتمامه بارشاد غيره فيكون علي اعلم من غيره من الصحابة وذكر انه لما كان الاستاد في غاية
الكمال وله تلامذة كثيرة ومن جملتهم تلميذ يكون افضل تلامذته [illegible] في تعلم العلوم من الاستاد
وكان اهتمام ذلك الاستاد بتربيته وارشاده اتم فلا شك ان ذلك التلميذ يكون اعلم تلامذته والثاني
ان عليا اعلم الصحابة وان عليا كان متوغلا في فنون العلوم الدينية اصولها وفروعها اما كونه متوغلا في اصول
الدين فلان اكثر فرق المتكلمين ينسبون اليه انفسهم [illegible] وظاهر انتسابهم انفسهم اليه واما [illegible]
فلان الاشعري كان تلميذا للجبائي المنتسب الى علي وانتساب الشيعة اليه [illegible] قواعدهم
اليه لانه ذكر في خطبته من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر واحوال المعاد ما لم يوجد
في كلام احد من الصحابة والحكماء يعظمونه غاية التعظيم لانه كان يعرف العلوم الدقيقة مثل الحكمة والنجوم
واسرار الغيب لانه قد كشف كثيرا من المواضع المتعلقة بهذه العلوم وعلمه ابن عباس سيد المفسرين
واما انه كان متوغلا في فروع الدين فان الفقهاء يأخذون برأيه وقد قال عليه السلام في حقه اقضاكم علي ولا شك
يجب ان يكون اعلم في فروع الدين كما هو مذكور في كتب الفقه في باب اداب القضاء واذا كان اعلم
كان افضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون واما السنة فلان كثيرا من
الاحاديث كحديث الطير وحديث خيبر وحديث [illegible] يدل على كونه افضل اما التمسك بحديث الطير فهو موقوف
عليه اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي هذا الطير فجاء علي فاكل معه فدل ان عليا كان احب الخلق
اعني خلق الله اليه وكل من كان احب اليه كان اعظم ثوابا عند الله لان المراد بالمحبة لله تعالى ارادة
ايصال الثواب اليه وكل من كان كذلك كان افضل [illegible] واما التمسك بحديث خيبر فهو ان النبي بعث
ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم عمر فرجع منهزما فبات رسول الله صلى الله عليه مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه
الراية فقال لاعطين هذه الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض لها المهاجرون
والانصار فقال عليه

الكرار
الحكمي

الحديث صح

فقيل

انتهى قال انه ارمد العين فتفل في عينه ودفع الراية اليه ونحو ان يقال ان هذا يدل على ان عليا من الاوصاف
بالكمالات في ابي بكر وعمر وعلم ان عليا كان افضل منهما لان من ارسل السلطان لرسل رسولا في بعض مهماته فلم
يكف ذلك الرسول ذلك المهم ثم وفق راي السلطان مسؤول السلطان لا رسلني اليه ذلك المهم رسولا آخر فوق
كان فيه خصوصا عالما بالامور يعلم بالضرورة ان من الصفات ما كانت ثابتة في الرسول الاول ولذا الرسول
الثاني افضل من الرسول الاول وكذا منهما ولا كان علي افضل منهما فيكون افضل الامة لعدم القائل بالفصل
فقد ثبت بهذه الوجوه ان عليا افضل الامة والافضل يجب ان يكون اماما لان الامام متبوع لغيره فلو لم يكن
افضل من غيره لكان الاكمل تابعا للانقص فيما هو افضل واكمل فيه وهو مستقبح عقلا وشرعا فثبت انه هو
هو الامام وهو المطلوب قال والجواب الى آخره اقول والجواب عن الوجه الاول هو انه لم لا يجوز ان يكون المراد بالولي
هو الناصر قوله لان كلمة انما للحصر فيلزم ان يحصر نصرة المؤمنين في الشخص المذكور في الآية وليس كذلك لعموم
النصرة لجميع الصحابة كانوا انصارا للمؤمنين قلنا عموم النصرة غير مسلم سلمنا لكن لا نسلم ان المراد بالذين آمنوا
علي وصح لا يحمل الجمع على الواحد متعذر بل محال واكثر ... من الخلفاء الراشدين وقالت الشيعة
على هذا الجواب بان المنع الاول وهو منع عموم النصرة مع حكاية بن تسليمه كتب اللغة والاحاديث والتفاسير
والتواريخ والسير والمنع الثاني غير متوجه لان حمل الجمع على الواحد المعظم جائز بل واقع وذلك اكثر
من ان يحصى وكيف يمكن ان يكون المراد غير علي وانما لا ... وقوله وهم راكعون حال من الذين آمنوا
وايتاء الزكاة في حال الركوع مخصوص بعلي وليس كما قالت انفا وان الحال ... وهم راكعون مجازا
من الآية وهم يصلون فيلزم ارتكاب مجاز وتاويل وهما على خلاف الاصل ولا يلزم على الوجه الذي ذكرناه
ولا يلزم الا ارتكاب مجاز ان قلت ان اطلاق الجمع على الواحد مجاز وهو غير معلوم فيكون ما ذكرنا ارجح
واولى والجواب عن الثاني ان المراد فيه قوله لعلي انت مني بمنزلة هارون من موسى تشبيه علي بهارون
في الاخوة والقرابة اي كما ان اقرب الناس الى موسى في الاخوة والقرابة هارون فكذلك انت اقرب الناس
الى النبي في الاخوة والقرابة علي لا التشبيه بهارون في جميع الوجوه حتى يلزم منه ان يكون خليفة
للنبي وقالت الشيعة على هذا الجواب ان النبي قال ان عليا مني بمنزلة هارون من موسى الا في امر واحد
وهو النبوة لقوله عليه السلام الا انه لا نبي بعدي ولما كان كذلك يلزم ان يكون له مثل مرتبته في جميع الامور الا في
النبوة ومن جملة تلك الامور الخلافة فيلزم ان يكون علي خليفة للنبي والجواب عن الوجه الثالث من الشرح

96

والجواب عن الوجه الرابع بانا لا نسلم بطلان القول بامامة ابي بكر قوله لان الامام يجب ان يكون واجب العصمة
وان يكون منصوصا عليه قلنا الكلام عليهما قد سبق سلمنا ذلك لكن لا نسلم عدم ورود النص في شان ابي بكر
كيف وقد روي عن عائشة انها قالت قال رسول الله صلعم في مرضه ادعي لي ابا بكر اباك واخاك حتى
اكتب كتابا فاني اخاف ان يتمنى متمن ويقول قائل انا اولى ويأبى الله والمؤمنون الا ابا بكر فان هذا نص
صريح في امامة ابي بكر وقالت الشيعة على هذا الوجه بانا قد بينا وجوب عصمة الامام وانتم اعترفتم ان لا عصمة
لابي بكر فعدم وجوب العصمة انما يثبت ان لو ثبت امامة ابي بكر لكن امامة ابي بكر انما يثبت ان لو لم يجب العصمة
فيلزم الدور واما عدم ورود النص في شان ابي بكر فلانه لو كان كذلك لكان يوقفه الامر عليه يوم السقيفة
ايضا ولان النص المروي عن عائشة نص منها في هذا الموضع فلا يكون حجة على المخالف عليه والجواب
عن الوجه الخامس سلمنا ان النبي صلى الله عليه رعاية الاصلح في ولاية الامة تكميلا للدين وتشفيقا عليهم لكن
لا نسلم ان التنصيص على واحد معين بالامامة كان اصلح فان تفويض الامر الى المكلفين كان اصلح للامة
لم قلتم انه ليس كذلك وقالت الشيعة على هذا الجواب ان التنصيص لا شك في انه في ازالة الفتنة ودفع المفسدة
اقوى وانتم فلا معنى لقولكم ان التفويض اصلح قال ومن السادس الى آخره اقول والجواب
عن الوجه السادس ان ما ذكرتم من الفضائل في حق علي رضي الله عنه معارض بمثله في فضائل ابي بكر والدليل
على افضلية ابي بكر الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى قال اكثر المفسرين ... الاتقى
او علي باتفاق المفسرين ... وهو كون على قراءة مرفوع لقوله في صفة الاتقى وما لاحد عنده من نعمة تجزى
اي يكون الاتقى موصوفا بانه لا يكون لاحد عنده من نعمة تجزى ولما كان كذلك فلا يكون ذلك الاتقى عليا
لانه غير موصوف بهذه الصفة لان عليا رضه نشأ في تربية النبي واتفاقه وذلك نعمة تجزى ولما لم يكن
المراد بذلك الاتقى عليا يكون المراد به ابا بكر وهو الاتقى وكل من كان اتقى كان اكرم عند الله وافضل لقوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقاكم واما السنة فقوله عليه السلام في حق ابي بكر ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد
النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر فيلزم ان لا يكون غيره افضل منه فلا يكون علي رضه افضل منه
فيكون هو افضل من علي لان ... اجماعا وتزايد ... لابي بكر وعمر ... استندا لقول
اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقالت الشيعة على هذا الجواب بان ما ذكرتم من الكتاب لا يدل
على افضلية ابي بكر لان الامام والاجماع على ان المراد من الاتقى في هذه الآية اما ابو بكر او علي فلانه روى الواحدي

باسناده المرفوع

باب ...

الكلاعة وابن عباس ان رجلا على عهد رسول الله صلعم كانت له نخلة فرعها في دار رجل فقير وصاحب النخلة
لا اصعد النخلة ليأخذ منها الثمر فربما سقطت ثمرة فيأخذها صبيان الفقير فينزل الرجل من نخلته ليأ
من ايديهم فانه وجد ثمرة في فم احدهم لادخل اصبعه حتى اخرج الثمرة من فمه فشكى الى النبي صلعم الفقير مما
يلقى من صاحب النخلة قال النبي صلعم للفقير اذهب ولقى رسول الله صلعم صاحب النخلة وقال له اعطني
النخلة المائلة التي فرعها في دار فلان ولك بها نخلة في الجنة فقال الرجل ان لي نخلا كثيرا
وما فيه نخلة اعجب الي ثمرها فكيف اعطيكها ثم ذهب الرجل فقال رجل كان يسمع كلام النبي صلعم
يا رسول الله اتعطيني ما اعطيت الرجل اي النخلة التي في الجنة فقال له النبي نعم فذهب الرجل ولقي
صاحب النخلة فساومه فقال له صاحب النخلة اشعرت ان محمدا اعطاني بها نخلة في الجنة فقلت له
يعجبني ثمرها وان لي نخلا كثيرا وما فيه نخلة اعجب الي منها فقال الرجل لصاحب النخلة اتريد بيعها فقال لا الا ان
اعطى ما لا اظنه اعطى قال فما مناك قال اربعون نخلة فقال الرجل لصاحب النخلة جئت بعظيم تطلب
بنخلتك المائلة اربعين نخلة ثم قال الرجل انا اعطيك اربعين نخلة فقال له صاحب النخلة اشهد ان كنت صادقا
فمر الرجل على اناس فدعاهم واشهدهم لصاحب النخلة باربعين نخلة ثم ذهب الى النبي وقال النبي يا رسول الله
ان النخلة قد صارت في ملكي فهي لك فذهب رسول الله صلعم الى الفقير وقال له النخلة لك ولعيالك فانزل الله
والليل اذا يغشى الى آخر السورة ... فقال اسم الرجل ابو الدحداح فاما من اعطى واتقى وهو ابو
ولا من بخل واستغنى ... الذي المراد به صاحب النخلة وقوله ... الدحداح
وسيجنبها الاتقى هو ابو الدحداح وكان النبي يمر بذلك البستان الذي اعطاه ابو الدحداح ...
النخلة المائلة ... ويقول عروق وعروق لابي الدحداح في الجنة ... فادعاء
الاجماع على ان المراد ... المذكور بل يكون باطلا ... ان المراد ...
بالاتقى لا يجوز ان يكون ... لان ... ان لا يكون ... ان المراد
... في ترتيب الاسول وانعافه ... ان كان المراد ... من نعمة
تجزى ... ان لا يكون ... من ان يكون ...
كان ... الصحابة ... ان يكون ... وان كان ... لا يكون له احد
من الالوف ... كما ... سياق الكلام الآية اي لم يفعل ... من اتيان

الماء والنائفة

97

في سبيل الله تعالى ايلها ولا تقبلها عند الله من الخلق الا ابتغاء وجه ربه الاعلى ولا انه لا يجوز ان يكون
المراد به عليا وكونه ... اتفاق النبي صلعم لانه ولكن لان النبي ليس من ... لم ... الصديق عليه
وما يؤيد ان المراد بالاتقى ... في ... ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا انما نطعمكم لوجه الله
لا نريد منكم جزاء ولا شكورا ... ان المراد ابو بكر ... الاتقى ... وذكر جابر كما قال ...
ان ... فتلك ... لستم ... باختيار ... افعل التفضيل لانه لو كان افعل
التفضيل يلزم ان يكون المراد به انه اتقى من جميع المؤمنين ... ان يكون افضل من النبي ... ولا
ولا يلزم منه الافضلية لان المراد بقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم هو ان الافضل هو الذي يكون اتقى من جميع
المؤمنين وهو النبي صلعم ... قلت ... لا يجوز ان يكون المراد به افعل التفضيل ان لو كان المراد به هو اتقى
من جميع المؤمنين ... المراد به هو ان يكون اتقى من بعض المؤمنين ... ولكن ...
لا يلزم منه الافضلية لوجهين الاول انا لا نسلم ان عليا داخل ... البعض حتى يكون ابو بكر افضل منه الثاني
الاكرم عند الله هو الذي يكون اتقى من جميع المؤمنين كما قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم لا الاتقى من بعض
المؤمنين واما قوله ... ما طلعت الشمس ... فلانه ... لا يدل على افضليته ابي بكر مطلقا
لانه ... ان يكون ... ابو بكر افضل من علي ... على افضل
من ابي بكر واما الحديث ... ولا ... بل الحق هو ان الحديث الاول
... فان الامام ... ما اورده في كتاب المصابيح ... من الصحاح ... من الحسان
او من الاحاديث ... في كتاب المصابيح بل ... لانه ... موضوع ... منكر
... من الشارح والمراد ... في
حق ابي بكر وعمر وعثمان ... من الصحابة ... في كتاب ... العقول
من اراد الاطلاع عليها ... وهذا ... كتاب ... الطالع ...
... الاول ...

اللهم ... تعالى ... عليهما
... تمت

98

نكات ... شرح التلخيص ١ — ضوء ١ — مجمع ١ — متوسط شرح مصنف ١ — سعد الدين ١ — فرائض ١ — مجموعة ... ١

مجموعة — شرح ابيات مفصل ١ — ادعية ١ — مختصات ١

تصور العدم ليس بجائز لان التصور حصول صورة الشيء في العقل
والعدم ليس بشيء لانه لا يمكن الاشارة اليه في الذهن الا انا نقول
يحصل بكونه موجودا في الذهن ويلزم ... والعدم ...

ورق ...